شرح الأساس الكبير

شفاء صدور الناس بشرح الأساس

تأليف العلامة

أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي

دراسة وتحقيق

الدكتور أحمد عطا الله عارف

المجلد الثاني

دار الحكمة اليمانية

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

شرح الأساس الكبير

شفاء صدور الناس بشرح الأساس

شرح الأساس الكبير

شفاء صدور الناس بشرح الأساس

تأليف العلّامة

أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي

دراسة وتحقيق

الدكتور أحمد عطا الله عارف

المجلد الثاني

دار الحكمة اليمانية

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

دار الحكمة اليمانية
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلاّ بإذن خطي من دار الحكمة اليمانية

ج. ع. ي. - صنعاء - شارع القصر الجمهوري - ص.ب (١١٠٤١) - برقياً: (حكمة)
س . ت ٧٦٩٦ هاتف ٢٧٢٤٧٤ ، ٧٣٥٨٤ - تلكس HEKMA 2943 YE

بسم الله الرحمن الرحيم

قال (عليه السلام):

(كتاب العدل)

الكلام في العدل راجع إلى أفعال الله تعالى، ما يجوز أن يفعله وما لا يجوز. والكلام في التوحيد راجع إلى معرفة ذاته، جل وعلا، وعلى ما يحق له من الأسماء وما يجوز إطلاقه عليه وما لا يجوز، فلذلك وجب تقديم الكلام في التوحيد على الكلام في العدل.

واعلم: أن العدل في أصل اللغة من أسماء الأضداد يقال: عدل، أي نصف وحكم بالعدل ويقال: عدل، أي جار ومال عن الحق. وهو مصدر يقال: عدل يعدل عدلاً. وقد يراد به الفاعل مبالغة فيقال لمن أكثر من فعل العدل: هو عدل، أي عادل، كما قيل لمن أكثر من فعل البر: بر، أي بار، وحينئذ يطلق على الواحد والمثنى والمجموع قال زهير:

متى يشتجر قوم سرّوا بهم فهم بيننا رضى وهم عدل[1]

(١) لم أجده في ديوانه.

معاني كلمة العدل

وفي عرفها هو إنصاف الغير بتوفير حقه واستيفاء الحق منه وترك ما لا يستحق عليه مع القدرة عليه، مأخوذ من تعادل الشيئين وتساويهما، كما يقال في كفتي الميزان إذا تساوتا أنهما معتدلان.

قلت: ومن ذلك قوله، تعالى: ﴿ أو عدل ذلك صياما ﴾[١]، أي مثله في التكليف والمشقة. وقوله، تعالى: ﴿ وإن تعدل كل عدل ﴾[٢] أي تفد كل فداء. وقد يراد به الفاعل أيضاً فمن أنصف الغير بفعل ما يجب له وأخذ ما يستحق عليه وترك التعرض لما لا يستحق عليه فهو عدل لا محالة.

وفي اصطلاح المتكلمين هو العلم بتنزيه الله تعالى، عن فعل القبيح. وقد يراد به الفاعل أيضاً، وهو الذي لا يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة.

السبب في تسمية العدلية بهذا الاسم

وهذا في حق الباريء تعالى، فمعنى قولنا: أن الباريء تعالى، عدل: هو أنه منزه عن صفات النقص في أفعاله، وهو أنه لا يفعل القبيح ولا يرضاه، ولا يحبه ويريده، ولا يجبر العبد عليه، ولا يكلف أحداً فوق طاقته، ولا يمنع المكلف الاستطاعة، ولا يجور ولا يظلم أحداً، ولا يكذب ولا يخلف الوعد ولا الوعيد، فمن اعتقد الله، سبحانه، على هذه الصفة فهو من أهل العدل. ولهذا سميت العدلية بهذا الاسم.

ويراد في المخلوق فيقال: هو من لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة.

وأما فائدة وصفنا الله تعالى، بأنه حكيم: فاعلم، أنه لا يوصف بالحكمة مطلقاً من كل وجه إلّا الله تعالى، والمتكلمون يطلقون هذا الوصف على الله ويريدون معاني ثلاثة:

---

(١) المائدة: ٩٥.

(٢) الأنعام: ٧٠.

أولـهـا

وهو الأشهر : أن المراد به أنه تعالى ، لا يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة . وعلى هذا يكون حكيم مطابقاً لقولنا عدل في إفادتهما لهذا المعنى في حقه تعالى .

وثانيهمـا

أن يراد به أنه ذو حكمة في إيجاد مخلوقاته ومصنوعاته على وجه الاحكام والانتظام ومطابقة المنافع من جميع الوجوه ، كما اشتمل عليه عجيب خلقه الإنسان وسائر الحيوانات .

وثالثهمـا

أن يراد بكونه تعالى ، حكيماً أنه عالم بالأشياء محيط بحقائقها وتفصيلاتها . هكذا ذكر الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل)[1] . وقد أشار الإمام (عليه السلام) في حقيقة العدل إلى مثل ذلك بقوله : «هو لغة» ، أي في لغة العرب ، أي عرفها (الإنصاف) للغير وتوفير حقه ، وهو (في اصطلاح) المتكلمين (ما قال الوصي) أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) لمن سأله عن التوحيد والعدل فقال : «التوحيد أن لا تتوهمه ، (والعدل أن لا تتهمه)» ، أي البارئ تعالى . وهذا الكلام من أفصح القول وأبلغه وأجمعه وأوضحه ، الذي لا يقدر عليه إلا من أيده الله سبحانه ، بأنوار الحكمة واختصه بفضائل العصمة ، كما أشار إلى ذلك ، (كرم الله وجهه) بقوله : «وإنا لأمراء الكلام وفينا انتشبت عروقه وعلينا تهدلت غصونه» . ألا ترى كيف أحاط (عليه السلام) بحقيقة التوحيد والعدل في هذا اللفظ القريب وأتى في ذلك بأعجب عجيب ، إذ لا توحيد لمن توهم الله تعالى ، ولا يوصف بعدل من اتهمه ، جل وعلا ، في فعله .

العدالة في عرف الفقهاء

واعلم : أن حقيقة العدل المراد به الفاعل ، قد حد بحدود كثيرة وأجودها ما تقدم ذكره إلا نه لا يقال فى البارئ تعالى ، ولا يخل بالواجب ، إذ لا واجب عليه ، تعالى ، كما

(١) انظر ٣/ق ١٢ .

سيأتي. وقد قيل في حقيقة العدالة في عرف الفقهاء محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، ليس معها بدعة، وتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار عليها وعلى الملتبس حاله من العاصي. وترك بعض الصغائر وبعض المباح كالأكل في الأسواق. ذكر هذا ابن الحاجب.[1] وهذا يختص بالمكلف. وقيل غير ذلك.

(١) تقدمت ترجمته.

[١] (فصل) في حقيقة الحسن من أفعال العباد والقبيح منها

تعريف الحسن والقبيح

فحقيقة الحسن مطلقاً عقلياً كان أو شرعياً قال أبو الحسين: «له تعريفان: حقيقي ورسمي. أما الحقيقي فهو ماللقادر عليه المتمكن من العلم بحسنه أن يفعله. ومعناه أنه مأذون له في فعله وليس ممنوعاً منه، وسواء كان الاذن عقلياً، كما في المحسنات العقلية، أو شرعياً، كما في المحسنات الشرعية. وأما الرسمي: فهو ماليس للإقدام عليه مدخل في استحقاق الذم» هـ.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وهذا هو الأقوى».

قلت: وقد أشار الإمام (عليه السلام) إلى هذا بقوله. (الحسن ماعقاب عليه) سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً. وهذا أحسن حدوده.

وحقيقة القبيح مطلقاً أيضاً عقلياً كان أو شرعياً قال أبو الحسين: «له تعريفان

(١) يعني قول أبي الحسين البصري الآنف.

أيضاً: حقيقي ورسمي. أما الحقيقي: فهو الذي ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بقبحه أن يفعله. ومعناه أنه ممنوع من فعله سواء كان المانع عقلياً كما في المقبحات العقلية، أو شرعياً، كما في المقبحات الشرعية. وأما الرسمي: فهو ما للإقدام عليه مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه، يحترز عن أمور ثلاثة:

منها:

صغائر القبائح فإنها قبيحة، ومع ذلك لا يستحق الذم على فاعلها، لأن عقابها مكفر فيما لصاحبها من الثواب، ويستحق العقاب والذم عليها إذا لم يكن له ثواب يكفرها.

ومنها:

الملجأ إلى فعل القبيح، فإنه قد وقع منه ما هو بصورة القبيح، ولا يستحق عليه الذم.

ومنها:

القبائح الواقعة من جهة الصبيان ومن لا عقل له، فإنها قبيحة عند بعضهم ولا يستحق فاعلها ذماً عليها».

تعريف القبيح

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وهذا التعريف هو الأقوى». قلت: وقد أشار الإمام (عليه السلام) إلى هذا بقوله: «والقبح ضده»، أي ضد الحسن، وهو ما يعاقب فاعله. وهذا أحسن حدوده لوضوحه وقلة ألفاظه. ولا بد أن يقال على بعض الوجوه ليدخل في القبيح صغائر الذنوب فإنها قبيحة ولا عقاب عليها وسواء قلنا هي الخطأ والنسيان أم لا. والله أعلم.

وقد تقدم ذكر ماهية الحسن والقبيح وتقسيم أنواعها وحدودها وأحكامها في فصل التحسين والتقبيح في أول هذا الكتاب فليرجع إليه.

قال (عليه السلام): قال أئمتنا (عليهم السلام)، وموافقوهم من الزيدية والبصرية

من المعتزلة: (ولا يقبح الفعل) عقلياً كان أو شرعياً (إلّا) لوقوعه (على وجه من الظلم) ونحوه كالكذب والعبث والجهل وكفر النعمة.

قال النجري: «وضابطها أن نقول: الوجه الذي إذا وقع عليه الفعل كان قبيحاً أما أن يكون من حيث تعلقه بغيره أو من حيث الفعل نفسه، فالأول الكذب والجهل، إذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به. والثاني لا يخلو أما أن يكون عدم الغرض في الفعل، وهو العبث، أو كان ضرراً خالصاً وهو الظلم. فإن قيل: يلزم أن يقبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به لحصول علة القبح. قلنا: له مقتضى وهو الإمارة، بخلاف الكذب والجهل فلا مقتضى لهما. فلو قدرنا أن أحدنا فعل الظن من غير إمارة لكان قبيحاً»[1] انتهى.

ولعل كفر النعمة خارج عن تقسيمه لأنه يتعلق بغيره وليس متعلقه لا على ما هو به. وأيضاً فإن الجهل والكذب إنما قبحاً لكونهما صفة نقص لا لكون متعلقهما لا على ما هو به والله أعلم.

/وكذلك القبيح الشرعي كالزمانة[2] ولا يقبح إلّا لوجه يقع عليه. أما كونه مفسدة عند المعتزلة أو كونه مؤدياً إلى كفران النعمة لمخالفة امتثال أمر المالك المنعم عند قدماء أئمة أهل البيت (عليهم السلام). وإنما لم يقبح إلا لوقوعه على وجه إذ الأصل في مطلق الأفعال، أي التي ليس لها جهة حسن ولا قبح، الإباحة فيكون من الحسن، وإذا كان الأصل في مطلق الأفعال الإباحة علم أنه لا يخرجه عنها إلا وجه يقع عليه، علم ذلك بالعقل كما ستأتي الدلالة عليه قريباً، إن شاء الله.

وقال بعض (البغدادية) من المعتزلة وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه (و) بعض (الإمامية) وبعض (الفقهاء) أهل المذاهب الأربعة الشافعية والحنفية والحنبلية والمالكية. وهذه رواية صاحب (الفصول) عنهم فهؤلاء قالوا: (بل) إنما يقبح الفعل لعينه، أي لذاته وجنسه قالوا: «لأن الأصل في مطلقها»، أي مطلق الأفعال، أي الأفعال التي لم يحكم

---

(١) انظر شرح القلائد ق ٢٩.

(٢) الزمانة: العاهة، اللسان مادة زمن.

العقل فيها بجهة حسن ولا قبح، وذلك كالتمشي في البراري ونحوه، فالأصل في ذلك (عندهم الحظر)[1]، أي المنع، فيكون من القبيح، إذ علة القبح موجودة فيه، وهو عين الفعل وذاته. قال النجري: «وقد يؤل كلام البغدادية بأن معنى كون القبح مثلاً ذاتياً للظلم أنه لا يقع ظلم إلا وهو قبيح، وكذا الكذب وسائرها، فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل. ويكون تسميته ذاتياً حينئذ مجازاً فقط فيكون كلامهم مثل كلام البصريين»[2]. والله أعلم.

وقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «فأما من زعم أن القبيح إنما يقبح لعينه فليس يخلو مراده من وجوه ثلاثة.

أما أن يريد بذلك أن لا يتغير قبحه بحسب حال فاعله، خلافاً لما يقوله هؤلاء الأشعرية، فهذا لا ينكر وهو خلاف في عبارة.

وأما أن يكون مراده أن قبح القبيح إنما هو لأمر يخصه ووجه يقع عليه من غير أن يكون المؤثر خارجاً عن ذاته من فاعل أو علة. فهذا جيد لا ننكره. وغالب ظني أن مراد أبي القاسم[3] هو هذا الوجه، فإن وجوه القبيح والحسن في الأفعال جلية ظاهرة لا تغيب على مثله لتقدمه في الفضل واشتهاره بالاعتدال.

وأما أن يكون مراده هو أن القبح مضاف إلى ذات القبيح وعينه. فهذا فاسد، لأن المثلين قد يكون أحدهما قبيحاً والآخر حسناً، ومن حق ما كان ثابتاً للذات لا يختلف فيه الأمثال. وقد يكون المختلفان مشتركين في حكم هذه الأحكام، فكان يلزم أن تكون متماثلة، فبطل إسناد هذه الأحكام إلى الذات»[4] انتهى.

---

(١) ناقش الغزالي هذه الفكرة في كتابه المستصفى وأبطل فيها القول بالإباحة كما أنه أيضاً أبطل القول بالحظر ولم يدل برأي سوى الاقتصار على ذلك أما أبو الحسين البصري فقد أطنب كثيراً من هذه المسألة وخصص فصلاً في معتمده لذلك وعضد وجهة نظر المعتزلة في أن الأصل في الأشياء الإباحة. ويستنتج من كلام الغزالي أنه يرى الحظر لأنه يقول: «إن المباح يستدعي مبيحاً كما يستدعي العلم عالماً والذكر ذاكراً، والمبيح هو الله إذا خير بين الترك والفعل. بخطابه، فإذا لم يكن خطاب لم يكن هناك تخيير» انظر المستصفى ١/٦٣، والمعتمد ٢/٨٦٨.

(٢) انظر شرح القلائد ق ٣٠.

(٣) يعني أبا القاسم البلخي، تقدمت ترجمته.

(٤) انظر ٣/ق ٢٠.

واعلم: أن هذه المسألة غير مسألة التحسين والتقبيح التي تقدم ذكرها في أول الكتاب المراد بها هل للعقل حكم في كون الشيء قبيحاً أو حسناً أو لا؟ وقد تقدم ذكر ذلك. والمراد هنا غير ذلك، وهو هل العلة في قبح الفعل وجه يقع عليه أو عينه؟ ويتفرع على ذلك الفعل إذا لم يتعلق به مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب لا آجلاً ولا عاجلاً، وهو كالتمشي في الأرض، هل يحكم العقل بحسنه وإباحته؟ لأن الأصل في مطلق الأفعال الإباحة أو يحكم العقل بقبحه وحظره؟ لأن الأصل في مطلقها الحظر. فحكى محمود بن محمد الملاحمي في كتابه (تجريد المعتمد) مالفظه: «باب في الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة؟ اختلفوا في ذلك فذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم والشيخ أبو الحسن[1] إلى أنها على الإباحة، وذلك نحو الانتفاع بالمآكل والمشارب. وذهب شيوخنا البغداديين وبعض الفقهاء إلى أنها على الحظر، وتوقف قوم في إباحتها وحظرها». قال: «وقد استدل لإباحتها بأن الانتفاع بالمآكل منفعة وليس في وجه من وجوه القبح. وكل ماهذا حاله فهو حسن في العقل».

الجمهور: الأصل في الأشياء الإباحة

وقال في (القسطاس شرح المعيار) للإمام المهدي (عليه السلام): «مسألة اختلف في الانتفاع والتصرف فيما يصح أن ينتفع ولا مضرة تلحق بسبب ذلك [هل][2] يحكم العقل بإباحته أو حظره؟ مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين، وهو المختار، إلى أن حكم التصرف فيما ينتفع به من ذون ضرر على أحد هو الإباحة عقلاً. وقال بعض البغدادية وبعض الإمامية وبعض الشافعية بل حكم العقل في ذلك الحظر، وهو الحرمة والحرج. وتوقف الأشعري والصيرفي[3]. وفسر التوقف تارة بعدم الحكم. ورد بأنه قطع لا توقف. وتارة بعدم العلم بأن هناك حكم أم لا، أو بأنه الحظر أو الإباحة». قال:

---

(١) هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم الكرخي، فقيه أصولي حنفي، توفي سنة ٣٤٠ هـ، ابن حجر، لسان الميزان ٤/٩٨.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

(٣) مفضل الصيرفي من الشيعة الغلاة كان يقول بألوهية جعفر الصادق، وهو رأس المفضلية. الاسفرايني، التبصير ٧٤

«ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع، فنقول: ليس الخلاف في الأفعال التي قضى العقل فيها بقبح أو حسن فهي بين واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح، إنما الخلاف في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه[1] جهة محسنة أو مقبحة، كالتمشي في الفضاء وأكل الفواكه مثلاً». ثم قال في الاحتجاج على ذلك: «لنا أن كل ما ينتفع به ولا ضرر يلحق بذلك لا آجلاً ولا عاجلاً علم حسن الانتفاع به ضرورة كعلمنا قبح الظلم وحسن الإحسان. وإذا خلق الطعم[2] لينتفع به فلا يحظر إلا لدليل». وقال في (الفصول): «وما لا يذم فاعله وهو الحسن ويكون كذلك، أي ضرورياً واستدلالياً». قال: «ثم هو أربعة أقسام: واجب، وهو ما يستحق المدح على فعله والذم على تركه، كقضاء الدين وشكر المنعم ورد الوديعة.

ومندوب، وهو ما يستحق المدح ولا يستحق الذم على تركه، كالإحسان ومكارم الأخلاق.

ومكروه وهو ما يستحق المدح على تركه كسوء الأخلاق. وقيل لا يثبت عقلاً وهو من الحسن على الأصح، وتسميته مكروهاً مجاز.

ومباح: وهو ما لا يستحق عليه واحد منهما، كالمشي في البراري والتظلل تحت الأشجار والشرب من الأنهار وتناول ما ينتفع به الحي ولا مضرة فيه على أحد كالنابت في غير ملك. واختلف في ذلك فعند أئمتنا والجمهور أنه مباح عقلاً، كما ذكر حتى يرد حظر شرعي. بعض الإمامية والبغدادية والفقهاء بل محظور عقلاً حتى يرد إباحته شرعياً، وتوقف الأشعري وبعض الشافعية بمعنى لا ندري هل هناك حكم أولاً؟ ثم إن كان هناك حكم فلا ندري هل هو حظر أو إباحة». انتهى.

(قلنا) في الجواب على من خالفنا: «لا يذم العقلاء من تناول شربة من ماء» غير مجاز أو تمشى في الأرض، (ولا يصوب من عاقبه)، أي من عاقب المتناول للشربة وكذلك المتمشي في الأرض قبل إباحة الشرع له ذلك.. فلو كان الأصل مطلق الأفعال الحظر

---

(١) عبارة الأصل: «الذي لا يدركه العقل فيه بخصوصية...» والكلام بهذا السياق غير مستقيم.

(٢) الطعم والطعام بمعنى واحد، اللسان مادة: آطعم.

ألزمت العقلاء من تناول الشربة أو تمشى في الأرض ولصوبت من عاقبهما لتعديه في الفعل قبل معرفة إذن الشرع.

وقالت (الأشعرية وبعض الشافعية) والكرامية والكلابية من المجبرة: (بل) إنما يقبح الفعل (للنهي)، أي لنهي الشارع عن الفعل، فالقبائح عندهم كلها شرعية ولا حكم للعقل في قبح شيء البتة. قالوا (إذ لا يعلم حسن الفعل ولا قبحه) من جهة العقل بناء على مذهبهم في الجبر أن الأفعال من الله فكيف يحكم العقل في فعل العبد والعبد غير مختار في فعله؟ على ما سبق تحقيقه عنهم. (لنا) في الاحتجاج عليهم: (ذم العقلاء الظالم والكذاب)، وكذلك العابث والجاهل. (و) لنا (تصويبهم)، أي العقلاء (من عاقبهما)، أي الظالم والكذاب ونحوهما، وما ذاك إلا لحكمهم بنظر عقولهم أن الظلم والكذب والعبث والجهل أفعال قبيحة لوقوعها على وجه يستحق فاعلها الذم والعقاب. (ولنا) أيضاً في الاستدلال على أن الفعل لا يقبح إلا لوقوعه على وجه من الظلم ونحوه، وأن الأصل في مطلق الأفعال الإباحة: (عدم ذينيك)، أي الذم وتصويب المعاقبة (في) حق (من تناول شربة من ماء غير مجاز)، أو استظل تحت شجرة أو نحو ذلك. وأيضاً فإن القبح قد يعلمه من لا يعلم النهي كالملحدة فإنهم لا يعلمون الناهي فضلاً عن النهي فلو كانت علة قبحه هي النهي عنه لم يعلموا قبحه. وأيضاً فإن الملحد وغيره ممن لا يعلم النهي لو رأى صبياً يريد أن يتردى في بئر أو في نار أو يمد يده ليلزم حية لاستحسن منعه من ذلك واستقبح تركه إياه، وإن لم يكن له برحم. وإنكار مثل هذا سفسطه.

الأخشيدية إنما يقبح الفعل للإرادة

(الأخشيدية)[1] من المعتزلة: (بل) إنما يقبح الفعل (للإرادة) المتعلقة به من جهة فاعله، أي لإرادة القبح، قيل وهو دور، لأن الإرادة إنما تقبح لقبح المراد فكيف يقبح المراد لقبح الإرادة وفيه نظر. وشبهتهم أن الكذب إنما يكون كذباً بإرادة الإخبار عن

(١) اتباع أبي بكر بن أحمد الأخشيد وهو من الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة وكان من زهاد المعتزلة وصلحائهم توفي ابن الأخشيد في البصرة سنة ٣٢٦ هـ. المحيط بالتكليف التراجم ٤٣٣.

الشيء على ما هو به. (قلنا) جواباً عليهم: المعلوم أن العقل يقضي باستقباح الإضرار بالغير ولو صدر ذلك الاضرار من غير مريد للإضرار به، كمن يذبح غيره مريداً معرفة حد شفرته، وكمن يأكل مال غيره عدواناً مريداً انتفاعاً غير مريد الإضرار[1] بغيره، لأن (العقل يقضي بقبح ذلك ضرورة)، أي بضرورته. وأيضاً فإن إرادة القبيح قبيحة بالاتفاق، فلو كان القبيح لا يقبح إلا للإرادة لاحتاجت الإرادة إلى إرادة وتسلسل وهو محال.

وأما قولهم أن الكذب إنما يكون كذباً بالإرادة، فإنّا لا نسلم ذلك بل يكون كذباً لمجرد المخالفة للواقع من دون إرادة ولا تأثير للإرادة إلا في حصول الإثم وعدمه، فهو كالضرب الحاصل من المجانين ونحوهم يطلق عليه اسم القبح ولا يستحق فاعله ذماً ولا عقاباً. وأما الاحتجاج عليهم بفعل الساهي والنائم والمجنون فلا تستقيم حجة عليهم لأن المراد عندهم بالإرادة إرادة القبيح وهو الإضرار لا إرادة الفعل، إذ لو أرادوا إرادة الفعل لقبح كل فعل يراد فعله عندهم، وهم لا يقولون به، ولأن لهم أن يقولوا لا نسلم لكم أن فعل هؤلاء يسمى قبيحاً، لأنهم لا يريدون الفعل نفسه فضلاً عن أن يريدوا قبحه، والله أعلم

وقال (بعض المجبرة: بل) إنما يقبح الفعل، (لأن الفاعل له مربوب)، أي عبد مملوك لله تعالى. (قلنا) جواباً عليهم: (يلزم من ذلك أن يفعل الله تعالى القبائح) من نحو الكذب والظلم وغيرهما، (هم يلتزمونه، لأنه تعالى غير مربوب) وحينئذ (فلا وثوق بخبره) لجواز أن يكون كذباً (وذلك كفر شرعاً)، أي بحكم الشرع (لرده)، أي لأن هذا القول يرد ما علم من الدين ضرورة من كون خبره، تعالى، صدقاً لا ريب فيه، ومن رد ما علم من الدين ضرورة فلا شك في كفره إجماعاً. قال (أئمتنا، عليهم السلام، وموافقوهم)، كأبي عبد الله البصري وغيره: (ويحسن الفعل) عقلياً كان أو شرعياً أيضاً (إذا عرى من وجه القبح)، أي ويصير الفعل حسناً بانتفاء وجه القبح، إذ لا واسطة بين القبح والحسن. وقال أبو علي وأبو هاشم: يحسن الفعل لوقوعه على وجه وهو كونه للنفع أو دفع الضرر أو الاستحسان. وهذا خلاف في العبارة فقط. قال الإمام يحيى (عليه السلام) في

(١) في الأصل: للإضرار.

(الشامل): «وهذا الخلاف عندي ليس فيه فائدة ولا له جدوى، فإنهم متفقون من جهة المعنى، لأن الشيخين أبا علي وأبا هاشم يعتبران أنه لا بد من وجه لأجله يحسن الفعل ويشترطان فيه أنه لا يضايقه وجه قبح. ولهذا قالا أن القبح والحسن متى اجتمعا في فعل فالغلبة للقبح. وهذا بعينه قول الشيخين أبي عبد الله وأبي اسحاق[1] وقاضي القضاة، فإنهم يعتبرون أنه لا بد فيه من غرض يتعرى به عن سائر وجوه القبح، فثبت بما ذكرنا أنه لا نزاع بينهم من جهة المعنى»[2]. انتهى.

قلت: وثبت أن القبح والحسن ضدان بالاتفاق بينهم. قال النجري: «وعلم: أن الحسن له معنيان خاص وهو ما فعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط. وعام وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح، وهذا هو المراد هنا»[3].

وقال (بعض البغدادية) من المعتزلة (وموافقوهم) من سائر الفرق (والمجبرة) جميعاً: (بل) إنما يحسن الفعل لإباحة الشرع الفعل في حق العبد. قالوا فما أباحه الشرع للعبد فهو حسن سواء استحسنه أو استقبحه، كذبح البهائم ونحو ذلك وقد عرفت بما تقدم أن كلام البغدادية وموافقوهم إنما هو في المباح، لأنهم لا يخالفون في أن ابتداء الاحسان وصنائع المعروف إلى الغير حسنة بحكم العقل من غير نظر إلى ورود الشرع وإباحته.

الأشعرية: الحسن هو ما حسنّه الشرع

وأما في حق الله تعالى، فقالت الأشعرية[4]: ويحسن الفعل لانتفاء النهي في حق الله تعالى، قالوا: فلما كان تعالى، هو الآمر الناهي، ولا يأمره، تعالى، ولا ينهاه أحد

---

(١) يعني أبا اسحاق بن عياش، تقدمت ترجمته.

(٢) انظر ٣/ق ١٩.

(٣) انظر شرح القلائد ق ٣١.

(٤) تعقيب بالهامش وهو قوله: «وقد تقدمت رواية السيد شريف عن أكثر الأشعرية أن القبح عندهم ما نهى الشرع والحسن بخلافه. فعلى هذا يكون ما سكت الشرع عنه حسناً عندهم والله أعلم». ولعله يعني بقوله قد تقدمت الرواية الخ كلامه عن الأشعرية السالف ولكنه لم يذكر السيد شريف، وهو يعني الشريف الرضي، وقد أشار إلى ذلك في المختصر.

كانت أفعاله كلها حسنة. وقال (بعض المجبرة: بل) يحسن الفعل منه تعالى، (لكونه) تعالى (رباً) فله أن يفعل في المربوب ما شاء. وهذا في حقه تعالى. وأما في حق العبد فلإباحة الشرع كما ذكرنا عنهم. (قلنا) رداً على مخالفينا في هذه المسألة مع ما تقدم: قد ثبت أن الفعل إنما يقبح لوجوه عائدة إليه ويقع هو عليها، فإذا انتفت وجوه القبح ثبت كون الفعل حسناً، إذ لا واسطة بين القبيح والحسن. فأما ما ذكروه من إباحة الشرع وانتفاء النهي وكون الناهي رباً هي العلة في حسن الفعل فمعلوم البطلان، وتقريره بوجهين:

الأول

الدوران في الفعل، فإن العقلاء يعلمون بالضرورة متى تكاملت الوجوه المذكورة التي هي الظلم والجهل والكذب والعبث بشروطها، فإنهم يعلمون القبح قطعاً، وإن لم يعلموا شيئاً آخر، ومتى انتفت تلك الوجوه علموا الحسن قطعاً، وإن علموا شيئاً آخر، فلو وقف القبح والحسن على آمر سوى هذه الوجوه، كما زعمه المخالف لكان ذلك نقضاً لما علمناه بالضرورة.

الثـانـي

الدوران في الوجود فإنا نعلم بالضرورة أنه إذا وجد أمر عند وجود أمر آخر وانتفا عند انتفائه على طريقة واحدة ولم يكن إلى تعليله بغيره طريق، فإن ذلك الأمر أخص بأن يكون علة ولا يجوز تعليقه بغيره.

قال أبو الحسين[1] في آخر كلامه في هذا: «ولا يبعد أن يقال أن العقلاء إذا تأملوا هذا الدوران في الفعل والوجود، كما قررناه، فإنهم يضطرون إلى العلم بأن الأمر الذي حصل معه الدوران هو العلة. فإذا كان القبيح والحسن دائرين مع هذه الوجوه في الفعل والوجود وجب بحكم الضرورة أن تكون هي العلة فيهما». ذكر هذا الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل)[2].

---

(١) يعني أبا الحسين البصري.

(٢) انظر ٣/ق ١٩.

المجبرة ويفعل الله الكذب

وقالت (المجبرة) جميعاً: «ويفعل الله»، تعالى عن ذلك، (نحو الكذب) وسائر المقبحات. قالوا ولا يقبح منه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. واختلفوا في العلة على حد اختلافهم في قبح الفعل من العبد، فقيل (لعدم النهي عند الأشعرية). وقيل (لكونه رباً عند غيرهم)، أي غير الأشعرية. وهم القائلون بأن الفعل يقبح من العبد لكونه مربوباً. ولقد أعظموا ــ قاتلهم الله ــ الفرية على الله، جل وعلا، حيث جعلوا القبائح مستقبحة عندهم من المخلوق الذي يفعلها لحاجته وشهوته ونحو ذلك، ولم يجعلوها قبيحة في حق الخالق الذي لا تجوز عليه الحاجة والشهوة، ولا يفعل خلاف ما تقتضيه الحكمة، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

(قلنا) جواباً عليهم: لا شك أن الله تعالى، (لا يفعل ذلك) الذي أفكتموه من الكذب ونحوه (لكونه صفة نقص في غيره)، تعالى، فكيف في حقه (تعالى الله عنها) بل هو الموصوف بصفات الكمال المنزه عن رذائل الأفعال ذو الجلال والإكرام. أيضاً يلزم من قولهم ذلك أن لا وثوق بخبره تعالى، لتجويز كونه كذباً، وذلك سب وتكذيب لله تعالى، حيث يقول في كتابه الكريم: ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾(١)، وكذلك قوله تعالى، في وصف كتابه الكريم: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾(٢). ومن سب الله تعالى، أو كذبه أورد آية من كتابه كفر إجماعاً: ﴿ومن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين﴾(٣).

قبح القبيح الشرعي كالعقلي

تنبيه: اعلم: أنه قد تقدم الإشارة إلى أن وجه قبح القبيح الشرعي كوجه قبح القبيح العقلي ووجه حسن الحسن الشرعي كوجه حسن الحسن العقلي، ولم نشرح القول

(١) البقرة: ١، ٢.
(٢) فصلت: ٤٢.
(٣) الزمر: ٣٢.

في ذلك فحسن بسط الكلام فيه لوقوع خلاف بعض المعتزلة وغيرهم في ذلك، فنقول: وجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وشرب الخمر عند قدماء أئمتنا هو كونه كفراً لنعمة المنعم وكفران النعمة قبيح عقلاً، بيانه: أن امتثال أمر المالك المنعم واجب عقلاً لمكان نعمته، فامتثال أمره شكر لنعمته، فكما أن شكر النعمة واجب عقلاً اتفاقاً فكذلك امتثال أمره، لأنه نوع من الشكر والشكر يكون باللسان والجنان والأركان، كما قال الشاعر:

أفادتكم النعمى مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا[1]

وإذا ثبت أن امتثال أمر المالك المنعم شكر ثبت أن ترك امتثال أمره وعصيانه كفر. قال الشاعر:

نبئت عمرا غير شاكر نعمتي والكفر مخبثة لنفس المنعم[2]

وهذا معنى ما ذهب إليه أبو علي على رواية العنسي[3] عنه من أن وجه القبح في قبائح الشرع كونها مانعة من الواجب، لأن مراده أن شرب الخمر مثلاً منع من الواجب، وهو اجتنابه، ونحو ذلك. وذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أن القبح الشرعي على ضربين:

منه ما يقبح، لأنه منع من الواجب وهو كلما يعلم قبحه [من][4] الأمر بناء على العلم بوجوب غيره، حتى لولا وجوب ذلك الغير ما علمنا قبحه، فإن وجه القبح فيه كونه مانعاً من الواجب.

قلت: كالأكل في يوم من رمضان، فإنه لو لم يعلم وجوب الصيام لما علمنا قبح الأكل، ونحو ذلك. قال: «وما لا يكون كذلك يكون قبحه لكونه مفسدة. قال: وقد دل الشرع على قبائح أن ذلك لكونها مفسدة نحو الخمر والميسر، فإنه يوقع العداوة والبغضاء اللذين يقبحان عقلاً».

---

(١) هذا البيت من شواهد شارح الكافية والكشاف ولم ينسب إلى قائل.

(٢) هذا البيت لعنترة العبسي وقد تقدم تخريجه.

(٣) عبد الله بن زيد، تقدمت ترجمته.

(٤) زيادة لاقتضاء سياق الكلام.

قلت: ولا منع من أن ينضم إلى وجه القبح في القبيح الشرعي وجه آخر فيقبح الفعل لمجموعهما لكونه عصياناً للمالك المنعم، ولكونه مفسدة، كما يجوز أن يقبح القبيح العقلي كذلك نحو قبح الظلم لكونه إضراراً وعبثاً، والله أعلم.

والقبح الشرعي وإن لم يعلم قبحه إلا من الشرع بالنهي عنه فوجه قبحه معلوم بالعقل، لكونه مخالفة للمالك المنعم وعصياناً له فيما يجب له على العبد المنعم عليه، وذلك واضح. وعلى مثل هذا يكون وجه حسن الحسن الشرعي، كالصلاة والصيام فهو كونه شكر للمالك المنعم وعِبادة له لمكان الملك والنعمة، كما قال تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾(١).

قال (عليه السلام): فلو كانت لقبائح المكلفين لخرجت عن كونها عبادة والتحقت بالفلاحة والسعي في المعاش، وما حكاه الله تعالى، في الصلاة ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾(٢)، إنما هو فائدة زائدة على كونها عبادة، مثل ما قال تعالى: ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى ﴾(٣). ولهذا قال تعالى: ﴿ ولذكر الله أكبر ﴾(٤)، أي والذي هو أصلها من كونها ذكراً لله الذي هو عبادته سبحانه، وتعالى، أكبر من تلك الفانية الزائدة على أصلها، وذلك لا يخرجها عن كونها شكراً وعبادة. وإلى مثل ما ذكرناه من أن وجه قبح القبيح الشرعي كونه كفراً للنعمة ووجه الحسن الشرعي كونه شكراً للمنعم ذهب أبو القاسم البلخي وطائفة البغداديين، حكاه عنهم القاضي عبد الله بن زيد العنسي في (المحجة البيضاء)، قال: «ويظهر كثيراً في كلام أصحابنا البصريين أن العبادات شكر لنعم الله تعالى،». قال: «وهو قول الطائفة الكبيرة من أهل البيت، (عليهم السلام)».

قلت: ويؤيد ذلك قول القاسم بن ابراهيم (عليه السلام): «إن الله خلق عباده العقلاء المكلفين لعبادته» قال: «والعبادة تنقسم إلى ثلاثة وجوه: أولها: معرفة الله،

---

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

(٣) محمد: ١٧.

(٤) العنكبوت: ٤٥.

والثاني : معرفة ما يرضيه وما يسخطه . والثالث : اتباع ما يرضيه . فهذه الثلاثة كمال العبادة وجميع العبادات غير خارجة عنها ، فمعرفته عبادة لمن ضاق عليه الوقت »[1] انتهى .

فحسن الحسن معلوم بالشرع ووجه حسنه معلوم بالعقل . وهذا مذهب القدماء من أهل البيت (عليهم السلام) ، كما عرفت قال الهادي (عليه السلام) في كتاب (البالغ المدرك) : « فإذا علم البالغ أن هذا هكذا وجب عليه أن يشكر المنعم ، فإذا علم أن شكر المنعم واجب كان عليه أن يشكر المنعم عليه (و)[2] هو الطاعة » . انتهى .

قال السيد الإمام أبو طالب[3] (عليه السلام) في شرحه على هذا الموضع ما لفظه : « وقد بين (عليه السلام) أن شكر المنعم هو الطاعة له . وهذه جملة لا تخرج عن ثلاثة أوجه : وهي اعتقاد ، وقول ، وفعل ، مع الإصابة والاجتهاد » . ثم قال : « وشكر الله تعالى ، على أربعة أوجه : بالقلب ، واللسان ، والجوارح ، يشترك في ذلك باجتناب المعاصي وأداء الفرائض ، والفاسق لا يكون شاكراً » .

قال : « وروى عن بعض الصالحين أنه سئل عن الشكر فقال أن لا يستعين بنعمة على نعمة على معاصيه » وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (حقائق المعرفة) : « اعلم : أن العقل ضروري يحكم بوجوب شكر المنعم ، وأن شكر المنعم حسن ، وأن كفر النعمة قبيح ، وفي الشاهد أن إنساناً لو أنعم على ملحد وأحسن إليه أن الملحد يشكره ويثني عليه والذي يدل على وجوبه من كتاب الله تعالى ، قوله عز وجل ﴿ فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ﴾[4] ، وقوله تعالى : ﴿ ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون ﴾[5] ، وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون ﴾[6] ، وقال تعالى : ﴿ إن الله لذو فضل على

---

(١) كتاب العدل والتوحيد ضمن رسائل العدل والتوحيد تحقيق د . محمد عمارة ص ٩٦ .

(٢) الواو أضفناها ليكون الكلام متسقاً وتقديره : والشكر هو الطاعة .

(٣) الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين ، تقدمت ترجمته ، والشرح الذي أشار إليه المؤلف هو شرحه للبالغ المدرك للهادي إلى الحق .

(٤) البقرة : ١٥٢ .

(٥) البقرة : ١٨٥ .

(٦) البقرة : ١٧٢

الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وقليل من عبادي الشكور ﴾[2].

قلت: وهذه الآيات دالة على أن الطاعات شكر لله، وأن المعاصي كفر لله ـــ قال: «وقد روى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «من أودع عرفاً فليشكره وإن لم يمكنه فلينشره فإذا نشره فقد شكره، وإذا كتمه فقد كفره»[3]. قال: «واعلم: أن الكفر هو الجحد وهو على وجهين فكفر بالله وكفر بنعمة الله ومن لم يشكر الله فهو كافر بنعمة الله فاسق. وهو من أهل النار، لأن الشكر ضد الكفر»[4]. انتهى.

المعتزلة: وجه القبح الشرعي هو كونه مفسدة في التكليف العقلي

وقال بعض المعتزلة ومن وافقهم من المتأخرين أن وجه قبح القبيح الشرعي هو كونه مفسدة في التكاليف العقلية. قالوا والمفسدة ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل القبيح وترك الواجب. وقال أبو علي: بل وجه قبحه كونه ترك لطف ومصلحة. وهذه رواية[5] النجري عنهم[6]. وهذا منه بناء على مذهبه أن التروك أفعال، وأن أحدنا لا يخلو من فعل أما الشيء أو ضده، وهو تركه.

قلت: وهذه مسألة خلاف بين الأصوليين، فعند أبي علي والأخشيدية والبلخي والمطرفية والأشعري، وروى عن القاسم[7] والمرتضى[8] أن المكلف به في النهي فعل، وهو كف النفس، أي الانتهاء، إذ لا تكليف إلا بفعل. وعند أبي هاشم والجمهور بل هو أن لا يفعل، أي نفي الفعل وهو جهة كافية في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب.

(١) غافر: ٦١، وفي الأصل: إن ربك.... وهكذا هي مثبتة في حقائق المعرفة.
(٢) سبأ: ١٣.
(٣) أخرجه مسلم عن ابن عمر بلفظ قريب من ذلك ٢/ص ٩٦ دار الفكر بيروت ١٩٧٨.
(٤) انظر ص ١٩٨، ١٩٩ مكروفلم ٣٠٥٤٦ دار الكتب.
(٥) انظر شرح القلائد ق ٣٠.
(٦) في الأصل: عنه.
(٧) يعني القاسم الرسي.
(٨) الإمام المرتضى محمد بن الهادي، تقدمت ترجمته.

حكى ذلك في (الفصول). قيل يلزم على هذا القول الأخير أن من ترك المفطرات ولم ينوِ حبس نفسه عنها بالإمساك أن يكون صائماً ما جوزوا، والله أعلم.

اللـطـف

ووجه الحسن الشرعي عندهم إنما وجب لكونه لطفاً ومصلحة في التكاليف العقلية. قالوا: واللطف ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الواجبات العقلية وعدم الإخلال بها. وأما المندوب فوجه ندبه كونه مسهلاً للواجبات وليس لطفاً فيها، وإلا لوجب.

وأما المكروه فإنما كره لكون تركه مسهلاً لترك القبائح وليس فعله مفسدة فيها ولا لقبح. وبعض المعتزلة يعلل ندب المندوبات الشرعية لكونها ألطافاً في فعل المندوبات العقلية، وترك المكروهات العقلية، ويعلل المكروهات الشرعية لكونها مفاسد في فعل المندوبات وترك المكروهات العقلية.

والجواب عليهم ما مر في أول الكتاب في وجه معرفة، الله سبحانه، وما مر آنفاً وما سيأتي، إن شاء الله تعالى، في كتاب النبوات.

[٢] (فصل) في حكم أفعال العباد

القطعية

قالت (العترة، عليهم السلام، وصفوة الشيعة)، أي الزيدية، (والمعتزلة والقطعية)، وهم فرقة من الإمامية يقطعون بموت موسى بن جعفر[١]، ويقولون أن الأئمة بعد الحسين من ولده (عليهم السلام) وأنهم اثنا عشر إماماً فقط: علي، والحسن، والحسين، وعلي بن الحسين[٢]، ومحمد بن علي[٣]، وجعفر بن محمد[٤]، وموسى بن

(١) كاظم موسى بن جعفر بن محمد الصادق توفي ١٨٣ هـ وهو الذي اختلف في موته الشيعة فمنهم من قال أنه مات وهؤلاء هم الذين أشار إليهم المؤلف بالقطعية وآخرون توقفوا في موته ولأجل ذلك سموا بالواقفية، وآخرون أيضاً قالوا لا ندري أمات هو أو لم يمت؟ وسموا بالمسطورة. وموسى هذا حمل إلى هارون الرشيد وحبس، ويقال أنه قتل بالسم.
انظر في أخباره الشهرستاني، الملل ٢ / ١٠٤ هامش النحل لابن حزم طبعة صبيح بدون تاريخ.

(٢) السجاد زين العابدين توفي ٩٩ هـ وهو الذي أنشد فيه الفرزدق قصيدته المشهورة حين تجاهله هشام بن عبد الملك وهو يطوف بالكعبة.

(٣) الباقر وسمي بهذا الاسم لأنه بقر العلوم توفي ١١٤.

(٤) الصادق جعفر بن محمد توفي ١٤٨ هـ.

جعفر، وعلي بن موسى[1]، ومحمد بن علي[2]، وعلي بن محمد[3]، والحسن بن علي[4]، والحجة، وهو الغائب المنتظر محمد بن الحسن[5]. ذكره الحاكم[6]، والعنسي. وسيأتي ذكر بعض أقوالهم وتعديد أئمتهم في كتاب الإمامة، إن شاء الله تعالى، والقول بأن للعبد فعل هو قول أكثر الملل الكفرية. وأيضاً فهؤلاء قالوا: «وللعبد فعل يحدثه على حسب إرادته» ودواعيه لا يشاركه الله تعالى، في ذلك، وذلك معلوم بضرورة العقل لا ينكره إلا من كابر عقله، وأنكر الضرورات، حتى أن الصبيان يعلمون ذلك.

أول القائلين بالجبر في الإسلام

وقالت (المجبرة) جميعاً (لا فعل له)، أي للعبد، ومن هنا أطلق عليهم اسم الجبر، فيقال لهم مجبرة لقولهم أن العبد مجبر على فعله، أي مكره عليه لا اختيار له فيه، قيل وكان ابتدأ هذا القول من معاوية بن أبي سفيان، لعنه الله، حيث قال: إنما أنا فعل من أفعال الله، وفي رواية: خازن من خزان الله أعطي ما أعطى الله، وأمنع ما منع الله. فقال أبو الدرداء[7]: كذبت يا معاوية، بل تعطي من حرمه الله وتمنع من أعطاه الله. وقيل أن القائل ذلك أبو ذر[8]، وصدقه أبو الدرداء. وقال معاوية: ما أظهرني الله عليكم إلا وهو يريد ذلك. وقال لأهل الشام: الله أمرني عليكم، وقال: لو كره الله ما نحن فيه لغيره.

---

(١) الرضا، توفي سنة ٢٠٣ هـ.

(٢) التقي، توفي سنة ٢١٩ هـ.

(٣) النقي، توفي سنة ٢٥٤ هـ.

(٤) الزكي، توفي سنة ٢٦٠ هـ.

(٥) المهدي المنتظر كما هو في اعتقادهم سوف يعود ليملأ الأرض عدلاً بعد تفشي الجور فيها. انظر في تاريخ ما تقدم من هؤلاء الأئمة الملل والنحل، للشهرستاني، وعارف تامر، الإمامة في الإسلام والنشار، نشأة الفكر في الإسلام جـ ٢.

(٦) الحاكم الجشمي، تقدمت ترجمته.

(٧) عويمر بن زيد من خاصة أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ويعد من كبار قراء المدينة توفي ٣١ هـ انظر النشار، النشأة ٣/٢٩٢.

(٨) أبو ذر جندب الغفاري نسبة إلى قبيلة غفار اليمنية صحابي جليل مشهور بالزهد، حدثت بينه وبين الخليفة عثمان بن عفان، رضي الله عنه، بعض الخلافات ومن ثم نفاه الخليفة إلى الربذة من ضواحي المدينة توفي سنة ٢٧ هـ.

وقال: لما قتل عمار[1] إنما قتله من جاء به. فقال له عبد الله بن عمرو بن العاص[2]. فإذن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، هو الذي قتل حمزة[3]. ثم ظهر الجبر وشاع في سلطان بني أمية[4]. ولهذا قال المنصور بالله[5] (عليه السلام) في (الشافي): «الجبر أموي إلا الشاذ النادر كالناقص[6] والأشج[7]. والعدل هاشمي إلا الشاذ النادر كالمتوكل[8]».

واختلف أهل الجبر بعد الاتفاق على أنه لا فعل يختص بالعبد. فقالت (الصوفية)، وتقدم ذكرهم، (والجهمية)، أصحاب جهم بن صفوان: أن لا فعل للعبد، ولكن الفعل خلقه الله فيه فالعبد عندهم كالشجرة التي تتحرك بتحريك الله تعالى، وإرادته، ولا فعل للعبد البتة، ونسبته إليه كنسبة الطول والقصر والسواد والبياض في كون ذلك محلاً للفعل. قال الذهبي: «جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي الضال المبتدع رأس الجهمية والجبرية هالك في زمان صغار التابعين، وما سمعته يروي شيئاً، ولكنه زرع شراً عظيماً».

---

(١) عمار بن ياسر الصحابي الجليل واحد المهاجرين الأول الذين هاجروا مع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وشهد كل غزواته استعمله عمر بن الخطاب على الكوفة وقتل بمعركة صفين وكان بجانب علي، سنة ٣٧ هـ.

(٢) ابن عبد البر، الاستيعاب ٢/٢٣٦.

(٣) عم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قتل بغزوة أحد سنة ٣ هـ وأحد هي الغزوة الثانية في تاريخ الإسلام.

(٤) هذه الفكرة في أن الجبر كان ابتداءه في عهد بني أمية ذكرها القاضي عبد الجبار وقد نقلها عن الكعبي الذي ذكرها في كتابه المقالات ومن ثم عممت هذه الفكرة بأن الجبري أموي مع أن الأمر لا يختلف مع العباسيين فقد وردوا منهل الأمويين في ذلك، فهذا أبو جعفر المنصور خليفتهم الثاني ينادي بأنه خازن الله على فيئه يقسمه بإرادته ويعطيه بإذنه انظر السيوطي، تاريخ الخلفاء ص ٢٤٥.

(٥) عبد الله بن حمزة، تقدمت ترجمته.

(٦) يعني يزيد بن الوليد الخليفة الأموي، إذ يعده المعتزلة من أصحابهم، انظر السيوطي، تاريخ الخلفاء ٢٣٥ وابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية ٢/٩٣.

(٧) هو الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، تولى أمر الخلافة بعهد من سليمان بن عبد الملك سنة ٩٩ هـ وإنما سمي بالأشج لأن دابة ضربته في وجهه وهو بعد صغير، وقد عد المعتزلة هذا الخليفة في طبقاتهم، وإذا ما عد معتزلياً فهو إذن من الطبقة الرابعة إذ هو من معاصري غيلان الدمشقي، توفي عمر بن عبد العزيز سنة ١٠١ هـ بعد أن دس له السم وكان يعرف ذلك. فضل الاعتزال ١١٧، ٣٣٩، تاريخ الخلفاء ٢٢٨.

(٨) الخليفة العباسي جعفر بن المعتصم، وعلى يد هذا الخليفة وئد الاعتزال وطورد المعتزلة أينما كانوا حتى لم يبق لهم أثر إلا في صفوف الشيعة، وعلى يد هذا الخليفة أيضاً أحيي علم الفروع والتحدث بأحاديث الصفات ورؤية الله توفي المتوكل سنة ٢٤٧ هـ تاريخ الخلفاء ٣٢٢.

وقال في (التذكرة): «وإن جهما دعا الناس إلى تعطيل الرب وخلق القرآن بخرسان، وظهر في مقابلته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ في إثبات الصفات حتى جسم».

الكسب

وقالت النجارية بناحية الري منسوبون إلى الحسين بن محمد النجار، والكلابية فرقهم منهم منسوبون إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب، والأشعرية، وهم منسوبون إلى عمرو بن أبي بشر الأشعري. وقيل على بن أبي بشر[١]، والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد: بل الله تعالى، عن ذلك، يخلقه كذلك، أي في العبد فهو فعله، تعالى وللعبد منه كسب، فأثبتوا لفعل العبد جهتين: كونه خلقاً لله، وكونه كسباً له لما رأوا من بطلان قول الجهمية والصوفية والفرق الضروري بين أفعالنا وألواننا ونحوها، ولكنهم لما أثبتوا ما لا يعقل فكانوا أعظم جهلاً من الجهمية. وربما قالت الأشعرية في المتولد كقول الجهمية، وفي المباشر كقول النجارية ومن ذكر معهم، فكانوا ههنا أعظم جهلة ممن تقدمهم لذهابهم إلى الفرق من غير فارق.

قال النجري: «وأما متأخري علمائهم كالجويني والغزالي والرازي وأبي اسحاق الاسفرايني قد ذهبوا إلى أن قدرة العبد هي المؤثرة، لكنهم جعلوها موجبة مقارنة فلزمهم نسبة الأفعال إلى الله، لأن فاعل السبب فاعل المسبب»[٢]. وكل ذلك فرار مما لزم الجمهية من قبح الأمر، والنهي، وسقوط المدح، والذم، وقبح إرسال الرسل، وإنزال الكتب، والتسوية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، ولما يوصلهم ذلك الفرار إلى ملجأ ولا منجى.

(قلنا) في الرد عليهم: (حصوله)، أي فعلنا (منا بحسب دواعينا) إليه وإرادتنا له وانتفاؤه بحسب صوارفنا عنه وكراهتنا له (معلوم) عند كل عاقل (ضرورة)، أي بضرورة العقل فلو كان من الله تعالى، لحصل من غير داع منا ولانتفا بغير صارف منا، والمعلوم

---

(١) هذا هو الأصح.

(٢) شرح القلائد ق ٣٦.

خلافه وذلك (عكس نحو الطول) والقصر والبياض والسواد وحسن الخلقة وشواهتها، فإن ذلك لا يقف على اختيارنا وإرادتنا وكراهتنا، و (لنا) من السمع قوله تعالى: ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾[1]، فنص على أن العمل من العباد بحسب مشيتهم، ولذلك توعد، جل وعلا، وتهدد.

قلت: واختيار الإمام (عليه السلام) لهذه الآية الكريمة في الاحتجاج مع كثرة الآي الدالة على ذلك في القرآن تعرض منه (عليه السلام) للتهديد لهم على سوء مقالتهم على الله سبحانه، وسبهم له، تعالى عن ذلك، والله أعلم. (ونحوها)، أي ونحو هذه الآية مثل قوله، تعالى: ﴿ يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم ﴾[2] لا يقال أن تصرف الساهي والنائم غير واقف على إرادتهما ودواعيهما، إذ لا داعي لهما عند الجمهور، لأنا نقول: أنه لا داعي لهما ولا صارف، بل لهما دواعٍ وصوارف محققة، ذكره أبو الحسين ومتابعوه. وإن سلمنا أنه لا داعي لهما ولا صارف، فإن وجود الفعل منهما بحسب قدرتهما يقل بقلتها ويكثر بكثرتها، حتى أنه لا يفعل في حاله نومه أو سهوه إلا ما يقدر عليه في حال علمه وتميزه، دليل معلوم على أن الفعل منهما قطعاً. (ولنا) حجة عليهم أيضاً: (أنه يلزم) من قولهم ذلك (أن يجعلوا الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كافراً لفعله الكفر) و (كاذباً لفعله الكذب ونحو ذلك) من القبائح التي افترتها المجبرة على الله سبحانه، من أفعال عبيده، (و) يجعلوا (الكافر والكاذب) وسائر مرتكبي القبائح من العباد (أبرياء من ذلك)، أي من الكفر والكذب ونحوهما، (لعنوا)، أي لعنهم الله والملائكة والناس أجمعين[3] (بما قالوا) وافتروا على الله سبحانه، من نسبة القبائح إليه وتنزيه نفوسهم عنها.

واعلم: أن المجبرة يكابرون عقولهم وينكرون الضرورة ولا يقبلون المراجعة في هذه المسألة، وقد ناظرهم علماء العدل وأفحموهم في كل زمان، فما زادهم ذلك إلا عتواً ونفوراً.

---

(١) فصلت: ٤٠.

(٢) سبأ: ١١.

(٣) في الأصل أجمعون.

مناظرة أبي العتاهية لثمامة بن الأشرس

روي أن ثمامة بن الأشرس اجتمع بأبي العتاهية[1] الشاعر الجبري عند المأمون، فطلب أبو العتاهية مناظرة ثمامة فقال له المأمون عليك بشعرك فلست من رجاله، فأبى إلا المناظرة، فلما حضر ثمامة قال أبو العتاهية، وقد حرك يده: من حرك يدي يا ثمامة؟ فقال ثمامة: من أمه زانية. وروى أن بعض الجبرية قال لبعض العدلية: من يجمع بين الزانيين؟ فقال العدلي: أبوك. فغضب الجبري، وقال جعلت أبي قواداً. فقال العدلي: بؤساً لك تنزه أباك عن ذلك وتنسبه إلى ربك.

مناظرة الهادي والنقوي

وقضية الهادي (عليه السلام)، مع جبرية صنعاء مشهورة، وهي أنه (عليه السلام) لما وصل إلى صنعاء اجتمع لمناظرته سبعة آلاف فقيه، واختاروا منهم سبعمائة فقيه وكبيرهم النقوي[2]، فما حضروا للمناظرة، قال النقوي للهادي (عليه السلام) يا سيدنا ما تقول في المعاصي؟ فقال الهادي (عليه السلام): ومن العاصي؟ فلم يجبه النقوي بشيء وبقي متحيراً فلامه أصحابه بعد ذلك. فقال: إن قلت الله كفرت، وإن قلت العبد خرجت من مذهبي. ثم ثبت الحكم في صنعاء بعد ذلك بمذهب أهل العدل، ودحض أهل الجبر ببركة الهادي (عليه السلام).

قال المنصور بالله عبد الله بن حمزة (عليه السلام): «رد الهادي (عليه السلام) جبرية صنعاء بسبعة أحرف وهم ألوف». وعلى الجملة فالمعلوم من خبر النبي، (صلى الله عليه وآله وسلم)، وجميع الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والأئمة الهادين من

---

(١) اسماعيل بن القاسم، شاعر مطبوع وكان نديماً لهارون الرشيد، وانقطع عن منادمة الرشيد وتصوف، رماه ابن قتيبة بالذمدقة وتوفي سنة ٢١١ هـ، الشعر والشعراء ٢/٧٩٥ وتاريخ الأدب العربي ٢/٣٥.

(٢) هو يحيى بن عبد الله بن كليب النقوي، جد بني النقوي كما يقول صاحب طبقات الزيدية ١/ق ٢١. ويقول البهاء الجندي في السلوك أن أهل النقوي كانوا ذوي دين وعزم وشهرة بالفقه، ولتهم السيدة أروى بنت أحمد القضاء بصنعاء وانتقلوا من مذهب السنة إلى مذهب الشيعة، توفي النقوي ٣٤١ هـ، انظر ابن سمرة طبقات فقهاء اليمن ص ٧٣.

تكذيب هذه الفرقة الشقية فيما نسبوه إلى باري البرية وتضليلهم في أقوالهم وتبغية أحلامهم في محالهم.

(و) لنا حجة عليهم: أنه (يلزم) من إفكهم ذلك (بطلان الأوامر والنواهي) من الله تعالى، وإرسال الرسل إلى المكلفين، لأنه لا فعل للمأمور، وإنما هو فعل الله، بزعمهم، فكيف يحسن أمر من لا يستطيع الفعل ونهيه؟ وكيف يحسن إرسال الرسل وإنزال الكتب مع ذلك إليه؟ والكل مما اعتقدوه أو لزمهم كفر لا ريب فيه.

(قالوا)، أي المجبرة: قال الله تعالى: ﴿ والله خلقكم وماتعملون ﴾[1] فنص، سبحانه وتعالى، على أن عملهم خلق له. (قلنا:) ليس (معناه) كما توهمتم بل معناه: (والله خلقكم والحجارة التي تعملونها) وتنتحونها أصناماً لكم تعبدونها من دون الله، فكيف تعدلون عن عبادة الله ربكم إلى عبادة الحجارة التي تعملونها أنتم بأيديكم أصناماً وتصورونها أنتم، بزعمكم، آلهة. هذا من أحول المحال أن تصنعوا لكم أرباباً بأيديكم. وهذه التي صنعتموها وصورتموها إنما هي من الحجارة والخشب التي خلقها الله تعالى، غير أصنام، بدليل أول الكلام، وهو قوله: ﴿ أتعبدون ما تنحتون ﴾[2]، أي توجهون العبادة لما تصنعونه بأيديكم، فلو كان النحت والعبادة فعل الله لما تم الإنكار عليهم في ذلك ولا استقامت لابراهيم (عليه السلام) حجة على الكافرين. وكيف ينكر عليهم ما هو فعل الله سبحانه؟ فثبت أن لفظ «ما» في الموضعين بمعنى الذي، ولو كانت في قوله، تعالى، «وما تعملون» مصدرية لما تناسب الكلام، لأنه يكون المعنى: أتعبدون الذي تنحتونه من الحجارة والله خلقكم وخلق عملكم، وهو قول باطل متناقض، لأنه إذا كان نحتهم وعبادتهم خلقاً لله، فكيف ينكر عليهم عبادتهم وذلك واضح، البطلان. أيضاً لأنهم لم يعبدوا النحت، وإنما عبدوا المنحوت، وإن سلم أنهم عبدوا النحت تناقض كلامهم.

الجاحظ: لا فعل للعبد إلا الإرادة

وقال أبو عثمان عمرو بن بحر (الجاحظ: لا فعل للعبد إلا الإرادة) له فقط

(١) الصافات: ٩٦.

(٢) الصافات: ٩٥.

(ماعداها)، أي ماعدا الإرادة من حدوث الفعل مباشر كان أو مسبباً (متولد بطبع المحل)، أي محل الفعل فلا تأثير لله ولا للعبد فيه، ولا مباشر عنده إلا الإرادة فقط وجميع الأفعال عنده متولدة بطبع المحل.

النظام: فعل الله ما وقع في محل القدرة

وقال ابراهيم بن سيار (النظام: ماوقع في محل القدرة)، وهو المباشر سواء كان بواسطة كالعلم أم لا ففعل العبد، (وماخرج عن محل القدرة ففعل الله تعالى،) لكنه لم يفعله الله ابتداءً بل جعله طبعاً لمحل فهو فعله بواسطة ذلك الطبع. قال: فطبع الحجر صلوحيته للاندفاع وقبوله للذهاب في الجهة إذا وقع فيها برمي أو نحوه، وتلك الصلوحية لما أودع الله فيه من الثقل وصلابة التأليف. فذلك الذهاب هو فعل الله بواسطة ذلك الطبع الذي هو الصلوحية.

صالح قبة لا تأثير للعبد

وقال صالح قبة[1] من المعتزلة: أن جميع ماخرج عن محل القدرة لا تأثير للعبد فيه ولا للمحل، بل هو فعل الله يبتديه، وإنما ينسب إلى العبد لوقوعه بواسطة فعله عادة كالاحتراق بالنار عقب الإلقاء فيها مع كون الاحتراق من الله تعالى، اتفاقاً. وقال (ثمامة) بن الأشرس من المعتزلة: إن ماذكره النظام، وهو ماخرج عن محل القدرة (حدث لا محدث له)، وليس هو من فعل الله ولا من فعل غيره. والعجب منه كيف أثبت صنعاً من غير صانع؟ ولم يثبت ذلك كثير من الملحدة، مع كونه معدوداً من كبار المعتزلة.

الرد على المعتزلة في الفعل المتعد

(قلنا) رداً على الجميع: (لو كان الأمر كذلك)، أي كما زعم الجاحظ، والنظام، وصالح قبة، وثمامة (ماجاز القصاص رأساً)، إذ الفعل عند الجاحظ مطلقاً للطبع

(١) تقدمت ترجمته.

لا للعبد والطبع غير فاعل مختار، وغير معقول أيضاً. وعند النظام القتل خارج عن محل القدرة ومتعد عنه، لأن محل القدرة اليد، فهو فعل الله، بزعمه بواسطة الطبع. وعند صالح قبة فعل الله بلا واسطة. وعند ثمامة هو قتل من غير قاتل، وكل هذه الأقوال واضحة البطلان، فلو كان كما زعموا لما جاز القصاص مطلقاً (ولا العقاب) للقاتل ونحوه (إلا على مجرد الفعل الذي هو الإرادة) عند الجاحظ، (والمبتدأ) فقط عند النظام، وصالح قبة وثمامة. (وإن سلم)[1] أي وإن التزموا ما ألزمناهم من أنه لا عقاب إلا على الإرادة والمبتدأ وسلم على استحالته (لزم استواء عقاب من قتل زيداً وعقاب من أراد قتل عمرو) ولم يقع القتل، إذ قد وقعت الإرادة التي هي فعل العبد في الموضعين وهو لا يعاقب إلا عليها، (و) حينئذ يجب (القصاص منهما) جميعاً على سواء. والمعلوم خلافه، (وكذلك) يلزم منه استواء عقاب (من قتل بالمتولد) من الأفعال، (ومن فعل فعلاً) مباشراً (غير متولد ولم يقتل به)، أي بغير المتولد، (وذلك باطل).

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «ولنا في الدلالة على أن هذه الأفعال المتولدة من فعلنا وأنها متعلقة بقدرنا طريقان: الطريق الأول دعوى الضرورة بأن هذه الأفعال نحو الكتابة والرمي والقتل وما أشبهها أفعال لنا». قال: «وهذه طريقة الشيخ أبي الحسين والخوارزمي». قال: «وهذا هو المختار».

قلت: وهو الحق. قال: «ويتضح كونه ضرورياً بوجوه أربعة:

الأول

«أنها واقعة حسب قصودنا ودواعينا، ومنتفية بحسب كراهتنا وصارفنا. وبيان هذا أنا متى أردنا الكتابة والرمي وقعا من جهتنا لا محالة». إلى أن قال:

وثانيها

«أنها واقعة على حسب قدرنا في القلة والكثرة». إلى أن قال:

---

(١) ساقطة من الأصل، والزيادة من م.

وثالثها

أنها واقعة على حسب الاتئاد، ولهذا فإن الواحد منا متى كانت له يد، فإنه تتأتى منه الكتابة، ومتى انقطعت يده فإنه يتعذر منه تحصيلها. وهكذا القول في الرجل، فإنها آلة المشي. وهكذا القول في القوس، فإنها آلة الرمي، والقلم آلة الكتابة. ولا شك أن الكتابة والرمي متوقفان عليها.

ورابعها

«أن العقلاء يستحسنون الأمر بالكتابة والرمي، وينهون عنها، وكل هذه الأمور توضح أن العلم بكوننا محدثين لها وفاعلين ضروري لا محالة». وذكر (عليه السلام) الطريق الثاني، وهي طريقة الاستدلال، إلى أن قال: «واعلم أنه لا عجب من المجبرة في القول بأن هذه الأفعال المتولدة من فعل الله مع قولهم بالجبر والتزامهم له، وإنما العجب من هؤلاء الجماهير من المعتزلة مع اعتزائهم[1] إلى الفئة العدلية واعترافهم بالاختيار، وكونهم خصوماً للمجبرة في كل مقام. كيف قالوا بهذه المقالة ووقعوا في عميقات[2] هذه الجهالة، وكرعوا في آجن[3] هذه الضلالة. والذي يميز حالهم عندنا عن حال هؤلاء المجبرة هو أن العبد عندهم مخير في الإرادة باتفاقهم على ذلك ثمة حسن التكليف بالأمر، والنهي، وتوجه الثواب والعقاب. ويزعمون أن الطاعة والمعصية لازمتان للإرادة، كملازمة المسببات لأسبابها، فكما أن العبد يستحق المدح والذم. ويحسن الأمر والنهي عندنا على المسببات بالإضافة إلى أسبابها، كالإضافة بالرمي والطعن بالرمح والضرب بالسيف، فهكذا يستحق الأمر والنهي.

ويحسن الأمر والنهي عن الطاعة والمعصية بالإضافة إلى الإرادة، فيقولون: إن هو اهتدى وخالف هواه وعصا شيطانه ووقعت الطاعة طباعاً، وإن هو آثر الهدى وانقاد

(١) الاعتزاء: الانتماء والانتساب، الصحاح ٦/٢٤٢٥.

(٢) في الأصل: عيقاب، ومأثبتناه من الشامل.

(٣) الآجن: الماء المتغير الكدر، اللسان مادة: أجن.

الشهوة وقعت المعصية طباعاً بالمعنى الذي ذكرناه. فهذا الذي يميزهم عن المجبرة»[1]. انتهى.

المتولد من الأفعال

وقال النجري: «ومما يدل على أن المتولد الذي ذكروه من فعل العبد سواء كان في محل القدرة أو خارجاً عنها أنه يوجد بحسب دواعينا وينتفي بحسب كراهتنا، كالمبتدأ من غير فرق إلا أنه لما وجد بحسب أمر آخر واقف على قصورنا ودواعينا دل على تولده وحصوله من فعلنا الذي هو السبب فيه». قال: «فإن قيل هلا جاز أن يكون المتولد فعل للاعتقاد المطابق، وإن لم يكن علماً.

المتولد من أفعال الجوارح

والمتوالد من أفعال الجوارح خمسة أجناس: الكون والاعتماد وهما متولدان من الاعتماد وتولدهما مقترنين فلا يصح أن يولد أحدهما دون الآخر. والتأليف، وهو متولد من الكون بشرط المجاورة فإن كان في أحد المحلين رطوبة والآخر يبوسة حصل[2] مع التأليف صعوبة التفكيك وإلا فلا. والصوت، وهو متولد عن الاعتماد بشرط الصكة[3]. والألم، وهو متولد عن الكون بشرط انتفاء الصحة. فحصل من هذا أن جميع الأسباب ثلاثة فقط: النظر والاعتماد والكون، وأن جميع المسببات الستة المذكورة وما عداها فلا يكون إلا مبتدأ، إلا أن الثلاثة المتأخرة وهي التأليف والأصوات والألم لا يصح أن توجد من فعلنا إلا متولدة فقط، ولا يصح منا ابتداؤها البتة. فأما من الله فتصح مبتدأة ومتولدة». قال النجري: «وعكسها فأنه لا يصح من الله إلا مبتدأ على ما ذكره بعض المتأخرين واختاره الإمام المهدي (عليه السلام). وأما منا فيصح مبتدأ ومتولداً، كما تقدم. وبقي اثنان من الستة الكون والاعتماد

(١) انظر الشامل ٣/ق.٤٥.

(٢) في شرح القلائد: حصلت.

(٣) الصكة: الضربة، وصككت الباب إذا أقفلته، الصحاح ٤/١٥٩٦.

فيصحان منا ومنه، تعالى، مبتدأين ومتولدين، وقد جمع الإمام المهدي (عليه السلام)، الستة في قوله:

الكـــــون ثم الاعتماد مسببَ والصوت والتأليـــــف والآلام.
ثم العلـــوم وللثلاثـــة قبلهـــا حكـم أحـاط بعلمـه العـلام.
هو كونهن مسببـــات دائمـــاً مهما تولى فعلها الأجسام»[١]

انتهى ما ذكره النجري في شرحه على مقدمة الإمام المهدي (عليه السلام).

ابـن الـوهـان

وقال (ابن الوهان[٢] فعل المعصية ليس من العبد بل من الشيطان يدخل في العبد فيغلبه) على جوارحه ويتصرف فيها على حسب إرادته، ولا فعل للعبد فيها رأساً. (قلنا) رداً عليه: «لو كان الأمر كذلك لم يجز العقاب» من الله (عليها لأن ذلك) العقاب حينئذ (ظلم)، لأن العبد لا فعل له فيها. بزعمه، والله سبحانه، يقول: ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾[٣]، أي لا يحمل مذنب ذنب مذنب آخر، فكيف يعاقب العبد على فعل غيره؟ هذا ما لا يجوز على رب الأرباب، مع من أن مداخلة الشيطان للإنسان وتغلبه على جوارحه تكون مغالبة الله في فعله وأمره، وذلك من أحول المحال في حق الله ذي العظمة والجلال.

بعض المعتـزلـة الداعـي شـرط في وجـود الفعـل

تنبيــه: هل الداعي شرط في حصول وجود الفعل من جهة فاعله ومعتبر فيه أولاً؟ ذهب الشيخان أبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي إلى أن الداعي شرط في وجود الفعل من جهة القادر[٤]، ويمتنع وقوعه من دونه. وإلى هذا ذهب محققو الأشعرية كالغزالي،

---

(١) انظر شرح القلائد ق ٤١.
(٢) لم أقف على ترجمته.
(٣) فاطر: ١٨.
(٤) في الأصل: من جهت.

والجويني، وصاحب النهاية. وذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة إلى أن الداعي ليس شرطاً في وجود الفعل ويصح وقوعه من جهة القادر لإبداع. ذكر هذا الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل).

استحالة الفعل دون داعي

قال: «واحتج أبو الحسين وأصحابه بمسالك منها: أن القادرية بالإضافة إلى الضدين على سواء على معنى أن كل واحد منهما يصح وجوده من جهة القادر[1]، وإذا كان الحال كذلك فلا يخلو تأثير الفعل فيهما من وجوه أربعة: أما أن يوجد وهو محال، لأن الضدين يستحيل وجودهما بكل حال أو لا يوجد، وهو محال أيضاً، لأن ذلك يخرج القادر عن كونه قادر وهو محال أيضاً. أو يوجد أحدهما من دون الآخر من غير مرجح، وهذا محال أيضاً، لأن كل أمرين جائزين فإنه يستحيل وجود أحدهما من غير مرجح. فإذا بطلت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا الوجه الرابع، وهو أن الفاعل إنما يفعل أحد مقدوريه دون الآخر لأجل الداعي فإنه الذي يخصص أحدهما بالوقوع دون الآخر»[2].

قلت: قوله في الوجه الثالث: «أو يوجد أحدهما من دون الآخر من غير مرجح. وهذا محال أيضاً» مجرد دعوى من غير دليل على صحتها، فلقائل أن يقول: التأثير في وجود الفعل للفاعل بواسطة القدرة ولا تأثير للداعي البتة، فما المانع من وجود الفعل من القادر من غير داعٍ؟

قال (عليه السلام)[3]: «واحتج أصحاب أبي هاشم بأمور منها: أن تصور ماهية القادر وحقيقتها يمكن فيها من دون داعٍ، ولغرض أيضاً وجودها في الخارج عارية عن الداعي، وإذا كان هكذا فلا يخلو أما أن يصح منه الفعل أو لا يصح، فإن صح منه وجود الفعل بطل القول بأنه مفتقر إلى الداعي، وإن لم يصح منه الفعل بطل معقول

---

(١) هذه العبارة مكررة كما هو واضح.

(٢) انظر ٣/ق ٨٠.

(٣) يعني الإمام يحيى.

حقيقة القادر، لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل، ولا خلاص عن هذا إلا بالقول بأن الداعي ليس شرطاً في وجود الفعل. ومنها أن الساهي والنائم يوجد الفعل من جهتهما من دون داعٍ، فلو كان الداعي شرطاً لكان لا يصح وجود الفعل منهما». قال (عليه السلام): «والمختار عندنا تفصيل نشير إليه يشتمل على مقصدين: أحدهما: أن العقل لا بد فيه من اشتراط الداعية، لما ذكره أبو الحسين وأصحابه.

وثانيهما: أن الشيئين إذا تساويا في النفع ودفع الضرر فإن أحدهما لا يفتقر إلى ترجيح زائد، لأن الهارب من السبع متى اعترض له طريقان متساويان فإنه يسلك أحدهما من دون مرجح. وهكذا الجائع يأكل من أحد الرغيفين المتساويين من غير مرجح، وكان أصل الداعي كافياً في وجود الفعل من غير أمر زائد عليه»[1] انتهى.

قلت: والصحيح ما ذهب إليه أصحاب أبي هاشم والله أعلم.

---

(١) انظر الشامل ٣/ق ٨٠، ٨١، ٨٢، والمؤلف تصرف في النص بعض الشيء.

[٣] (فصل) في أفعال الله جل وعلا

(و) اعلم : أن (أفعال الله تعالى ، أفعال قدرة لا غير) ، أي ما أراده تعالى ، كان ووجد وثبت من غير واسطة شيء ، فأفعاله ، عز وجل ، هي مخلوقاته ومصنوعاته ، لا فعل لله سبحانه ، غيرها من حركة ولا عرض يخلق بهما المخلوقات . ولهذا قال (عليه السلام) : (وهي) ، أي أفعاله ، تعالى ، (نفس المفعول عرضاً كان ذلك) المفعول كالألوان والروائح (أو جسماً أو إفناء) ، أي إعدام الأشياء ، بخلاف فعل غيره ، تعالى ، فإنما هو حركة أو سكون فقط .

وقالت (البصرية) وأحمد بن محمد بن عبد الرحمن (البرذعي)(١) ومحمد بن شبيب(٢) وهما من المعتزلة : (بل) الله تعالى ، (يحدث الجسم) بعرض يسمونه إرادة بها يوجد المراد ويحدثه ، (وكذلك) الإفناء ، فإنه ، بزعمهم ، (يفنيه بعرض) يسمونه الفناء

(١) أبو الحسن البرذعي من معتزلة بغداد ويعد في الطبقة الثامنة وكان يدرس عليه مختلف فقهاء المذاهب لما له من علم وفضل . فضل الاعتزال ٣٠١ .

(٢) تقدمت ترجمته .

يخلقه لإفناء الجسم وإعدامه. ثم اختلفوا فقالت (البصرية): وذلك العرض (لا محل له)، أي لا يحل في شيء. قالوا ليكون وجوده على حد وجود العالم لا في محل. وقال (ابن شبيب: بل يحل) ذلك العرض (في العالم) في الوقت الأول (عند فنائه ويذهب) في الوقت الثاني. وقال (أبو الهذيل) محمد بن الهذيل: (بل) الله يوجد الجسم أو يفنيه (بقوله: كن) وبقوله «أفن»، اغتراراً بظاهر قوله تعالى: ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾[1]، وقاس عليه الفناء.

(قلنا): ما ذكرتموه باطل قطعاً، لأنه لا دليل على ما زعمتم لا من عقل ولا من سمع، ولأنه (يستلزم الحاجة) على الله تعالى، (إليه)، أي ذلك العرض (لإحداث الأجسام) وإفنائها، والله سبحانه، لا تجوز عليه الحاجة، فهو الغني عن كل شيء، جل وعلا، (وإن سلم) لهم ما ذكروه من المحال، (فلا يعقل عرض لا محل له)، وما لا لم يعقل ولم يقم عليه دليل وجب نفيه. فإن قيل: قد ثبت أن العالم لا في محل فما المانع من أن يكون هذ العرض لا في محل؟ قلنا قد ثبت بالدليل القطعي حدوث العالم، وكل شيء سوى الله سبحانه وتعالى، وكان الله سبحانه، ولا مكان، لأنه الأول الذي لم يزل ولا يزال، فاستحال أن يخلق الله تعالى، العالم في مكان، إذ لو كان العالم في مكان لاستحال حدوثه، ولاحتاج المكان إلى مكان، والمكان الآخر إلى مكان وتسلسل، وهو محال باطل. وسيأتي لهذا مزيد شرح في مسألة «فناء العالم» إن شاء الله. وأما ما قاله أبو الهذيل من أنه يوجد الجسم ويفنيه بقوله تعالى: «كن» أو بقوله: «أفن»، فليس على ما توهمه، بل القول الذي ذكره الله سبحانه، في الآية وهو قوله تعالى: ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ تمثيل وعبارة عن إنشائه، تعالى، للمخلوقين وإحداثه له في أسرع من طرفة عين من غير أن يكون هناك قول مقول، فعبر الله سبحانه وتعالى عن ذلك لما يفهمه المخاطب من امتثال الأمر المطاع وحصول مراده عقيب قوله: أفعل من غير تراخ.

(و) أما (أفعال العباد فإنها أفعال جارحة)، أي أفعال بجارحة، وجوارح الإنسان أعضاؤه التي يتكسب بها، وهي آلات له كاليد والعين وغيرها. (وأفعال قلب)، وهي

---

(١) يس: ٨٢.

كالعلم والظن والمحبة والكراهة. (وهي)، أي أفعال العباد (أعراض فقط)، إذ هي أما حركة أو سكون أو نحوهما كأفعال القلوب. ويستحيل من العباد إحداث الأجسام وبعض الأعراض أيضاً، كالألوان والطعوم والروائح والحرارة خلافاً لبشر بن المعتمر وبعض البغدادية قالوا كتبيض الناطق[1].

قال (الجمهور) من أئمتنا (عليهم السلام) والمعتزلة وغيرهم: (والأفعال كلها) سواء كانت من الله سبحانه، أو من المخلوقين (مبتدأ ومتولد)، والمتولد هو المسبب، وهو من أفعال العباد: الفعل الموجود بالقدرة بواسطة، سواء كان مباشراً كالعلم، أو غير مباشر كتحريك الغير، والمباشر هو فعل في محل القدرة سواء كان متولداً كالعلم أو الاعتماد وهو من أفعال العباد[2]. (و)[3] المسبب والمباشر من فعله تعالى، هو المفعول بغير واسطة، وقد سبق ما حكاه الإمام المهدي (عليه السلام) في تعريف المبتدأ والمتولد والمباشرة وغيره في الفصل الذي قبل هذا الفصل وليرجع إليه.

تنبيه: قال الأكثر: وتصح التوبة من المتولد بعد وجود سببه، وإذا صحت وجبت، لأنها من الواجبات المضيقة. وقال عباد بن سليمان: ولا يصح إلا بعد وقوعه. قلنا: ما وجد سببه كالواقع إذ يخرج عن كونه مقدوراً.

أبو علي لا متولد من أفعال الله

وقال الشيخ (أبو علي)، واسمه محمد بن عبد الوهاب: «لا متولد في أفعال الله تعالى، لاستلزامه»، أي المتولد (الحاجة) على الله تعالى، (إلى السبب) المولد للفعل إذا

---

(١) قال المؤلف في المختصر (عدة الأكياس): «الناطق وهو القبيطي الحادث بالضرب والحرارة الحاصلة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، فلما توقف البياض والسواد على فعلنا الذي هو الضرب والخلط على طريقة واحدة كانا متولدين عنهما، كما في سائر المتولدات. وأجيب بأن اللون كان كامناً في الجسم ككمون السليط (الزيت) في السمسم، والنار في الحطب. قلت: ويمكن أن نستدل على هذا بقوله تعالى: الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً، (يس: ٨٠). وهكذا ذكر صاحب اللسان مادة قبط.

(٢) في الأصل: وهو من أفعال الله. والعبارة غير مستقيمة، ذلك أن الزيدية والمعتزلة لا ينسبون أفعال العباد إلى الله.

(٣) زيادة لاقتضاء اتساق الكلام.

أراد إيجاده، وتجويز الحاجة عليه تعالى، محال. ويجعل حركة السفن والأشجار ونحوها مبتدآت.

الـرد على أبـي علـي

(قلنا) رداً عليه (لا تستلزم الحاجة إلا حيث كان الله تعالى، لا يقدر عليه (إلا به)، [أي المتولد][1] (ابتدا) من غير سبب، (فهو)، أي الله سبحانه، فاعل مختار قادر على تحريك السفينة والشجرة بغير رياح، كما يحركها برياح، فلم يستلزم الحاجة عليه تعالى. ولنا أيضاً حجة على قولنا وقوع ذلك وورود السمع، وهو قوله، تعالى: ﴿ الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً ﴾[2] فنسب الإثارة إلى الرياح لكونها سبباً. وقوله تعالى: ﴿ حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ إن يشأ يسكن الرياح فيظللن رواكد على ظهره ﴾[4]. وذلك واضح. وقول من قال: إن الحاجة إلى السبب إنما هي حاجة الفعل إليه، كاحتياج الفعل إلى المحل، فكما أنه لا يصح من الله تعالى، إيجاده إلا في محل ولم يلزم أن يكون، تعالى، محتاجاً إلى المحل، كذلك لا يصح منه الحاجة إلا بإيجاد سببه، ولا يلزم أن يكون محتاجاً إلى السبب ليس بسديد. والله أعلم.

واعلم: أن السبب والمسبب قد يتفقان في الحسن والقبح وقد يختلفان، ولا يلزم اتفاقهما في ذلك إلا إذا اشتركا في القصد بأن يقصد بفعل السبب وجود المسبب.

---

(١) زيادة من م.
(٢) الروم: ٤٨.
(٣) يونس: ٢٢.
(٤) الشورى: ٣٣.

[٤] (فصــــل) فـي أحكــام قـدرة العبـد

الاســـتطــاعــة

قالت (العدلية) كافة: (القدرة) وتسمى قوة واستطاعة وطاقة هي (غير موجبة للمقدور)، أي يفعله العبد بها، لأن الله خلقها له كالآلة للفعل ولا تأثير لها في وجود الفعل البتة فيصح أن توجد القدرة ولا يوجد الفعل، كما توجد الآلة ولا يوجد الفعل، لأن وجوده بالفاعل، (خلافاً للمجبرة) الذين أثبتوا للعبد قدرة كالنجارية، والأشعرية فقالوا: القدرة موجبة للمقدور فلا يصح أن توجد القدرة من دون وجود الفعل المقدور، وإنما أثبتوا للعبد قدرة لفظ لا معنى تحته فراراً، بزعمهم، مما لزم الجمهية ومن تبعهم من إنكار الضرورة، وقد عرفت أن مرجع القولين إلى قول واحد.

الكســـب

والكسب الذي يزعمونه غير معقول مع قولهم أن فعل العبد خلق لله. وأما الجمهية فلم يثبتوا للعبد قدرة رأساً. (لنا) حجة عليهم: (ثبوت الاختيار للفاعل المختار) إن شاء

فعل وإن شاء ترك، فإن ذلك معلوم (ضرورة)، أي بضرورة العقل (والإيجاب ينافيه)، أي ينافي ثبوت الاختيار للفاعل المختار فيستحيل أن تكون القدرة موجبة للمقدور مع ثبوت الاختيار للفاعل المعلوم بضرورة العقل وذلك واضح. وقوله «المختار» احتراز عن الملجأ فإنه لا اختيار له في فعله، مع أنه يسمى فاعلاً له، ولكنه مكره على فعله. ولهذا ارتفع الحرج عن المكره على الفعل.

القـدرة متقـدمـة على الفعـل

قالت العدلية: (وهي)، أي القدرة (متقدمة على الفعل) الذي هو المقدور لاحتياج الفعل إليها.

وقالت (الأشعرية) وكذا النجارية: (بل) هي (مقارنة) للفعل الذي هو المقدور. (قلنا) رداً عليهم: قولكم هذا (محال إذ) مع المقارنة بينهما (ليس إيجاد أحدهما) وهو المقدور مثلاً (للآخر)، وهو القدرة مثلاً (بأولى من العكس)، وهو اتحاد القـدرة بالمقدور، إذ لا مخصص لتأثير أحدهما في الآخر دون الثاني[1] لتقارنهما في الوجود. وأيضاً لو كانت القدرة مقارنة لم يتعلق الفعل بالفاعل، لأنه قبل وجود القدرة غير قادر عليه لعدم القدرة وبعد وجودها لا اختيار له فيه، لأنه قد وجد معها. ولعل هذا مقصدهم. وأيضاً لو كانت القدرة مقارنة لزم تكليف ما لا يطاق، لأن الكافر حال كفره لا قدرة له على الإيمان، وهو مكلف به، إذ لو كانت له في تلك الحال قدرة على الإيمان لوجد الإيمان لوجود المقارنة بزعمهم. وذلك كفر صريح.

وأما أبو[2] عيس الوراق[3] وأحمد بن يحيى الراوندي[4]: أن القدرة موجبة للمقدور ومقارنة له مع كونها صالحة للضدين، فقول باطل متناقض أرادوا به الهرب من تكليف ما لا يطاق ولم ينفعهم.

---

(١) مطموسة في الأصل وعبارة «دون الثاني» لا مسوغ لها إذ الكلام تاماً بغير ذلك.

(٢) ساقط في الأصل.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) تقدمت ترجمته.

واعلم: أن القدرة والقوة في العبد عرض خلقه الله سبحانه، لينتفع به الحي في معاشه وتصرفه في جميع جوارحه كحاسة اللمس. قال الإمام المهدي (عليه السلام) حكاية عن بعض المعتزلة: «وهي غير الحركة، والسكون، وغير الحياة، وغير الصحة، والسلامة. وقيل: هي حركة. وقيل سكون. وقيل بعضها حركة وبعضها سكون. وقيل: هي الحياة وقيل هي الصحة والسلامة». انتهى.

قالت (العدلية) جميعاً: «والله تعالى، خلق للعباد قدرة يوجدون بها أفعالهم على حسب دواعيهم وإراداتهم»، وذلك معلوم بالمشاهدة وضرورة العقل لا ينكره إلا من أنكر الضروريات.

وقالت الأشعرية: «بل خلق لهم قدرة لا يوجدون بها فعلاً»، ولا يملكون الانتفاع بها حيث جعلوها موجبة للفعل، فالقدرة الواجدة للفعل هي قدرة الله، بزعمهم، وإنما أثبتوا للعباد قدرة غير معقولة فراراً مما لزمهم من إنكار الضروريات، ولم يفروا إلى منجا. (قلنا): إذا كان، كما زعمتم، (فلا فائدة إذن فيها)، بل لا تسمى قدرة لهم رأساً، إذ هم غير ممكنين من الانتفاع بها. و (لنا) حجة على قولنا: (ما مر) من ثبوت الاختيار للفاعل المختار ووجود الفعل منه على حسب دواعيه، وانتفائه بحسب صوارفه وكراهته. (ولنا) أيضاً (ما نذكره الآن)، إن شاء الله تعالى.

وقالت (الصوفية، والجهمية): «إن الله (لم يخلق لهم قدرة البتة)، بل يصرفهم ويفعل بهم ما يشاء». (قلنا) رداً عليهم: لا يخلو الحال (إما أن يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق لهم قدرة يحدثون بها أفعالهم)، كما هو المعلوم قطعاً، (أو) يكون، جل وعلا، (غير قادر) على ذلك، (ليس الثاني) من القسمين، بكائن ولا واقع، وهو أن يكون الله تعالى غير قادر (لأن الله على كل شيء قدير، كما قد علم ذلك عقلاً وسمعاً، وقد مر الدليل عليه، فلا يجوز أن يوصف، سبحانه وتعالى، بالعجز عن شيء من الأشياء، (وإن كان) القسم (الأول) هو الواقع والكائن، وهو أن يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق للعباد قدرة، (فقد فعل، سبحانه)، وخلق لهم قدرة بها يتصرفون وبها ينتفعون وبها يعيشون وبها

يمدحون ويثابون ويكرمون (بشهادة ضرورة العقل)، فإنه يقضي بتوجه المدح والثواب والذم والعقاب إلى العبد على فعله، وما ذلك إلا الحكمة، فإنه يتمكن من الفعل والترك بما جعل الله له من القدرة والقوة على ذلك، (وبشهادة صريح القرآن حيث يقول) الله، جل وعلا فيه: ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾[1]، فصرح، جل وعلا، بأن العامل للعمل الصالح وللسيئة هو العبد بما جعل الله له من القدرة على العمل، وجعل الاختيار إليه في عمل أيهما شاء ليستحق الثواب ويتم التكليف الموصل إلى أسنى الذخائر وأرفع المنازل، ولو منعه، جل وعلا، عن فعل المعصية لم يستحق الثواب عن فعل الطاعة ولا ترك المعصية، ولبطل التكليف إذ هو كالملجأ حينئذ. (و) كذلك (بشهادة كل عاقل عليهم) بأنه قد فعل، لأن كل عاقل يعلم بضرورة عقله أن العبد الصحيح السوي يتمكن من القيام ومن تركه، ومن المشي في الأرض ومن تركه، ونحو ذلك. ثم نقول لهم: أخبرونا عن قول الله سبحانه، فيما حكي عن المتخلفين الفاسقين: ﴿ وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون ﴾[2]، هل كانوا مستطيعين للخروج معه؟ فإن قالوا: نعم، تركوا مذهبهم، وإن قالوا غير مستطيعين للخروج مع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وافقوا المتخلفين في قولهم وأكذبوا الله سبحانه في قوله: ﴿ والله يشهد أنهم لكاذبون ﴾[3] وردوا قوله. فأخبرونا عن قول الله سبحانه في الظهار: ﴿ فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ﴾[4]، لو أن رجلاً موسراً كثير الرقيق صحيح البدن قوياً على الصيام قال: «لا أعتق رقبة، ولا أصوم، لأني غير مستطيع لذلك، لأن الله لم يخلق لي استطاعة ولا قدرة عليه، ولكني أطعم». فإن قالوا: لا بد له من العتق، تركوا مذهبهم، وإن قالوا: يطعم ولا يعتق ولا يصم، لأن الله لم يقدره على ذلك ردوا كتاب الله سبحانه، ومن رد آية من كتاب الله كفر. وأخبرونا عن قول الله سبحانه: ﴿ قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾[5]، من هو المزكي والمدسي؟

---

(١) فصلت: ٤٦.
(٢) التوبة: ٤٢.
(٣) التوبة: ١٠٧.
(٤) المجادلة: ٤.
(٥) الشمس: ١٠.

فإن قالوا العبد خرجوا من مذهبهم، وإن قالوا الله قلنا لهم: إن الله سبحانه قد ذم المدس فقال: وخاب من دساها أفتقولون أنه ذم نفسه؟ والحجج على الجبرية أعظم من أن نحص.

(قالوا)، أي الأشعرية والصوفية والجهمية ومن تبعهم: (لو فعل الله) تعالى، لعباده قدرة يتصرفون بها (لكان فعل الفاعل) من العباد المعصية والفساد (منازعة له)، تعالى، (في سلطانه) ومغالبة له حيث نهاهم عن فعل ذلك فعصوه ونازعوه وغالبوه بفعله ففعلوه. (قلنا) رداً عليهم: (ليس فعل العبد منازعه) لمولاه في سلطانه، كما زعمتم، (أما) في (فعل الطاعة والمباح فواضح)، إذ ليس فعل ذلك مكروهاً لله تعالى بل الطاعة أرادها الله تعالى منه والمباح كذلك أيضاً فلا منازعة له تعالى فيهما. (وأما فعل المعصية فهو كفعل عبد قال له سيده: لا أرضاك تأكل البر) لمصلحة رأيتها لك (ولا أحبسك عنه لكن إن فعلت) فأكلت البر مخالفة لأمري (عاقبتك) على ذلك لمخالفتي وعصياني (ففعل العبد)، أي أكله للبر (ليس نزاعاً) لسيده في سلطانه، (لأن النزاع هو المقاومة والمغالبة) وهذا العبد (لم يقاوم ولم يغالب) سيده. فكذلك العبد العاصي ليس منازعاً لمولاه في سلطانه إذا فعل المصعية.

(قالوا)، أي المجبرة جميعاً: «سبق في علم الله أن العاصي يفعل المعصية» فكيف يتمكن من ترك المعصية مع ذلك. وقالوا: قد روى أنه يكتب في جبينه مؤمن وكافر وسعيد وشقي.

علم الله للمعصية سابق لها ولكنه غير سائق إليها

(قلنا): لا شك أنه قد سبق في (علم الله) تعالى، ذلك فما وجه التأثير لعلمه تعالى بذلك في فعل المعصية؟ لأن علمه تعالى بعصيان العبد وطاعته (سابق) لفعل الطاعة والمعصية (غير سائق) للعبد إلى أيهما، والتأثير في فعل المعصية والطاعة للعبد لما جعل الله له من القدرة والتمكين من ذلك. فما اختاره العبد من فعل الطاعة والمعصية علمه الله تعالى، قبل حصوله، بل قبل حصول العبد وحدوثه، لأن علم الله سبحانه، بما سيكون

كعلمه بما قد كان، ولا تأثير لعلمه تعالى، في حدوث الفعل البتة، فلم يناف علم الله سبحانه بما سيفعله العبد تمكن العاصي من الفعل والترك، فإن فعل العبد الطاعة علمها الله سبحانه، منه قبل أن يفعلها وإن عمل المعصية علمها منه، جل وعلا، قبل أن يفعلها، لأن علمه تعالى، ذلك سابق غير سائق، وذلك واضح لمن لم ينكر الضرورة، (وإن سلم) ما ادعته المجبرة من أن علم المجبرة من أن علم الله تعالى، سائق — على استحالته — عليه، جل وعلا، فإنا نعارضكم في ذلك بمثله فنقول: إذا كان كذلك (فعلم الله تعالى)، بأن العبد متمكن من فعل الطاعة وتركها على وفق اختياره ساقه إلى التمكن، (إذ هو، جل وعلا، عالم أن العاصي متمكن) من فعل الطاعة وتركها، فما قولكم أنه ساقه إلى المعصية بأولى من قولنا أنه [ساقه][1] إلى التمكن (وذلك)، أي ما ذكرناه (إبطال للجبر)، أي لقول أهل الجبر أن العبد مجبور على فعله، أي مكره عليه.

رأي الجبرية في أن إثبات الفعل للعبد يقتضي جهل الله بذلك الفعل

(قالوا)، أي من تقدم ذكره من المجبرة: (لو كان يقدر الكافر على الإيمان)، كما ذكرتم أنه متمكن من الكفر والإيمان (لكشف ذلك عن الجهل في حقه تعالى، لو فعل) الكافر الإيمان، لأنه لم يكن معلوماً لله تعالى (والله يتعالى عن ذلك)، أي عن الجهل.

(قلنا) رداً عليهم: إن (الله سبحانه، عالم بالكفر من الكافر وشرطه)، أي وعالم بشرط الكفر، (وهو اختياره)، أي اختيار العبد الكفر وتأثيره على الإيمان مع التمكن من فعله وتركه، (والله سبحانه، عالم أيضاً بالإيمان وشرطه، وهو اختياره)، أي اختيار العبد للإيمان. (كذلك) أي مع التمكن من فعله وتركه، فالله سبحانه وتعالى، عالم بالأمرين معاً[2] وشرطهما، وهو اختيار العبد وتمكنه من فعل ما يفعله منهما وتركه، فلم يكشف وقوع الإيمان من الكافر لو قدرنا وقوعه عن الجهل في حقه تعالى، لعلمه تعالى، بالأمرين وشرطهما، كما ذكرنا، ولأن ذلك (كعدم)، أي كعلمه تعالى عدم (اطلاع النبي (صلى الله عليه و آله وسلم) على أهل الكهف الذين ذكرهم الله سبحانه)، وقص خبرهم (في

---

(١) ساقطة في الأصل، والزيادة من ع.

(٢) في الأصل: مع.

القرآن حيث قال): ﴿أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا﴾[1] إلى قوله، جل وعلا: ﴿لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعبا﴾[2]. فإنه، أي علم الله سبحانه، عدم اطلاع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على أهل الكهف (لم يكشف عن الجهل في حقه تعالى)، بالاطلاع المفروض المقدر لو حصل شرطه، والدليل على ذلك ما ذكره الله سبحانه، من أنه (لو اطلع عليهم لولى منهم فراراً وملىء منهم رعباً، كما أخبر الله)، لأنه لو لم يعلمه لما صح أن يقول تبارك وتعالى: ﴿لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعباً﴾، فهو سبحانه وتعالى، عالم بالأمرين معاً وشرطهما، وهو الاختيار مع التمكن. وهذا نص صريح فيما قلنا به وثبت أن علمه تعالى، بكفر الكافر لم يكشف عن الجهل في حقه، جل وعلا، بإيمانه المقدر المفروض لو آمن، (لأنه لا يكشف عن الجهل في حقه تعالى، إلا حيث كان الله تعالى، لا يعلم إلا أحدهما)، أما الإيمان أو الكفر، وأما الاطلاع أو عدمه، وذلك واضح.

معنى لا حول ولا قوة إلا بالله

وأما معنى قولنا لا حول ولا قوة إلا بالله، فهو كما قال الهادي (عليه السلام): «لا حول ولا محال ولا ادبار ولا إقبال إلا بالله، ومعنى إلا بالله، فهو ألا يتمكن عباده، وذلك الحول بما جعل من الاستطاعة، ولا مقدرة على شيء من الأشياء إلا بما جعل الله من ذلك في تلك الأعضاء، وأعطى خلقه في كل ذلك من الأدوات والأشياء التي تكون فيهم بها القوة والحول وينالون بها ما يحيون من فعل وطول».

قدرة العباد باقية عند أبي هاشم

قال أئمتنا (عليهم السلام) والبهشمية، أي أتباع أبي هاشم (وهي)، أي قدرة العباد (باقية فيهم) بعد إيجاد الفعل الأول من أفعالهم ولا تعدم بعد الفعل.

---

(١) الكهف: ٩.

(٢) الكهف: ١٨.

(و) قال أبو القاسم البلخي، (و) محمد بن عبد الله (الصيمري)[١] وأبو الحسن ابن أبي بشر (الأشعري) ليست باقية بل تعدم بعد الفعل الأول (ويجددها الله تعالى، عند الفعل الثاني) فكلما أراد العبد فعلاً جددها، الله له، وذلك بناء منهم على أصلهم في الأعراض بأنها كلها لا تبقى. ذكره الإمام المهدي (عليه السلام). (لنا) على قولنا: (حسن ذم من لم يمتثل) أمر من يجب طاعته، (إذ لو لم تكن حاصلة) في العبد عند أمره (لم يحسن ذمه) على عدم امتثاله، لأنه غير متمكن من الفعل (كعادم الآلة) للفعل التي لا يتمكن الفاعل من الفعل إلا بها فإنه إذا عدمها لم يحسن ذمه على ترك الفعل الذي أمر به، فلما حسن ذمه علمنا أن قدرته على الفعل موجودة حين الأمر وذلك واضح. فقيل إنما حسن ذمه لعدم إرادته الفعل، لأنه لو أراد الفعل فخلق الله له قدرة يفعلها.

والجواب ــ والله الموفق ــ: إن إرادته لا تعلق لها بقدرته، لأن قدرته خلقها الله له لينتفع بها فيما أراد من الأعمال، ولا يلزم من وجودها وجودها ولا من عدمها عدمها للعلم بأنه قد يريد الفعل ولا يحصل الفعل كالعاجز عن القيام، فلو كانت إرادته مقتصدة لوجود قدرته لزم أن يحصل القيام وهو محال.

المقدور بين قادرين

فرع يتفرع عن هذا الفصل المتضمن لذكر القدرة وأحكامها قال (عليه السلام): «ومقدور بين قادرين متفقين» لا مختلفين ممكن حصوله (وفاقاً لأبي الحسين) البصري من المعتزلة، (وخلافاً لبعض متأخري الزيدية) كالإمام أحمد بن يحيى[٢]، وغيره من الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) وشيعتهم (وجمهور المعتزلة) فإن هؤلاء كلهم قالوا: إن (مقدوراً بين قادرين محال) فلا تتعلق قدرة قادر بغير ما تعلقت به قدرة قادر آخر، بل إنما

(١) أبو عبد الله أحد معتزلة بغداد وكان في بداية أمره بصرياً إلا أن كراهته لأبي هاشم جعلته يرحل إلى بغداد، قال القاضي عبد الجبار: وله الكثير من التصانيف في علم الكلام، والصيمري في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة. فضل الاعتزال ص ٣٠٩.

(٢) ابن المرتضى، تقدمت ترجمته.

تتعلق بجنسه، وسواء في ذلك عندهم القادر بقدرة والقادر لا بقدرة كالباري تعالى، فلا يقدر، جل وعلا، عندهم على عين ما يقدر عليه العبد فيكون ذك الفعل من العبد ومن الله، جل وعلا، مقدوراً بين قادرين فاعلين له، وإنما يقدر، جل وعلا، على جنسه فقط. ولهذا قالوا في صفات الله سبحانه، وكونه قادراً على جنس المقدورات، ولم يقولوا قادراً على أعيان المقدورات. قالوا لو صح مقدور بين قادرين لصح أن يريده أحدهما ويكرهه الآخر، لأن من لازم كل قادرين صحة اختلاف مراديهما فيكون موجوداً بالنسبة إلى من أراده، لأن من حق القادر على الشيء إذا أراد وجوده أن يوجد معدوماً بالنسبة إلى الآخر الذي كره وجوده، لأن من حق القادر على الشيء إذ كره وجوده أن لا يوجد.

واعترض هذا الدليل بأن غاية ما يلزم منه أن يكون ذلك المقدور موجوداً من جهة إرادة وجوده، معدوماً من جهة من كرهه. وهذا لا استحالة فيه. ألا ترى أن ما يوجده زيد غير موجود من عمرو، ونحو ذلك، وإنما المحال أن يكون الشيء موجود معدوماً بالنظر إلى ذاته في نفسه لا بالنسبة إلى الغير. قالوا فالدليل القوي أن يقال: لو صح مقدور بين قادرين لصح أن يريد أحدهما وجوده في محل ويريد الآخر وجوده في محل آخر، وحينئذ أما أن يوجد مراديهما معاً لزم حلول الدار الواحدة في محلين، وهو محال. وأما أن لا يوجد مرادهما لزم خروجهما عن كونهما قادرين. وأما أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، فمن وجد مراده فذلك المقدور مقدور له دون الآخر، فلم يكن مقدوراً لهما معاً.

قال النجري: «إن هذا الدليل مبني على ما ذهب إليه الشيخ الحسن الرصاص(١) في مسألة الحلول أنه بالفاعل، قال وهو الصحيح، كما سيأتي في اللطيف، إن شاء الله تعالى». انتهى. ما ذكروه.

(قلنا) رداً على مخالفينا: (تحريك الجماعة نحو الخشبة حركة واحدة وكسرهم)، أي الجماعة (نحو العود كسراً واحداً) في حالة واحدة لا ينكره عاقل، وفي ذلك دليل على ما ذهبنا إليه، لأن الفعل وهو التحريك والكسر فعل واحد ومقدور واحد بلا شك، وقد اشترك فيه جماعة، علم ذلك ضرورة. فإن قالوا: إن قدرة كل واحد من الجماعة الحاملين

---

(١) تقدمت ترجمته.

للخشبة والكاسرين للعود متعلقة بغير ماتعلقت به قدرة الآخر ، وإن يتميز مقدور كل واحد منهم فلكل منهم مقدور ويتميز به[1] .

فالجواب ــ والله الموفق ــ أن نقول : قولكم إن قدرة كل واحد تعلقت بغير ماتعلقت به قدرة الآخر باطل بل تعلقت بعين ماتعلقت به قدرة الآخر ، وهو تحريك الخشبة وكسر العود ، لأنه المقدور الذي حصل لمجموع فعلهم والتحريك والكسر شيء واحد لا ينتقص ولا يتجزأ فهو مقدور واحد بين قادرين ، ولا يلزم من اجتماع القدر وضم بعضها إلى بعض تعدد المقدور ، إذ لا ملازمة بينهما ، وذلك واضح . فإن قالوا : فيلزم من ذلك أن يكون فعل العبد مشتركاً بينه وبين الله سبحانه ، لأنه مقدور واحد ، وقد أنكرتم على المجبرة قولهم أن فعل العبد خلق الله كسب العبد .

فالجواب ــ والله الموفق ــ إنا لم نقل أنه لا بد في كل مقدور أن يكون بين قادرين أو أكثر ، وإنما قلنا لا يمتنع في حكم العقل وقوع المقدور بين قادرين ، كما ذكرنا لما أوضحناه من الدلالة ، وقد دل العقل والسمع على أن أفعال العباد منهم خالصة ، وأن الله سبحانه ، لم يشاركهم في فعلها ، وأنه ، جل وعلا ، ابتلاهم بالتمكن من الفعل وتركه لما أعد لهم من الثواب العظيم والعذاب الأليم . (قالوا) ، أي من تقدم من المخالفين لنا : (لو أمكن) ، أي لو صح مقدور بين قادرين متفقين (لصح) وجوده (منهما) حال كونهما (مختلفين) بأن يريده أحدهما ويكرهه الآخر ، كما سبق ذكره عنهم (فيكون) ذلك المقدور (موجوداً) بالنظر إلى من أراد حصول ، و (معدوماً) بالنظر إلى من كره حصوله من القادرين (دفعه) ، أي في وقت واحد ، وذلك محال ، لأن فيه اجتماع النقيضين ، وهو محال .

(قلنا) جواباً عليهم : (لا يلزم) من إمكانه بين قادرين متفقين (اطراده) ، أي اطراد إمكان المقدور بين قادرين في المتفقين والمختلفين (لتضاد العلتين) في إيجاد الفعل وإعدامه ، (لأن العلة في صحة مقدور بين القادرين والمتفقين (الاتفاق) ، أي اتفاقهما في طلب حصوله ، (و) العلة (في تعذره) بين القادرين المختلفين (الاختلاف) ، أي اختلافهما في تحصيله ، (فيجب الامتناع مع الاختلاف) ، أي امتناع مقدور بين مختلفين ،

---

(١) انظر رأي البهشمية في المحيط بالتكليف ١ /٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ .

ولا يلزم منه الامتناع مع الاتفاق لما تبين من تضاد العلتين وذلك كالفاعل الواحد فإنه يمكنه إيجاد الفعل أو إعدامه لاتحاد العلة. والاتفاق كالاتحاد ويستحيل منه إيجاده وإعدامه في حال واحد لاختلاف العلتين حسبما ذكره (عليه السلام) بقوله: «إذ إيجاده وإعدامه منه» دفعة واحدة (محال)، فإذا امتنع ذلك في حق الواحد ففي حق الاثنين وأما فوقهما أولى. (ولم يمنع ذلك)، أي استحالة إيجاد الفعل وإعدامه دفعة من الفاعل الواحد (من فعله)، أي الفاعل الواحد (أحدهما) أما الإيجاد أو الإعدام. (والفرق) بين الفاعل الواحد والاثنين فصاعداً (تحكم)، أي مجرد دعوى للفرق بلا دليل. وقالوا: لو صح مقدور بين قادرين لصح لون المتلونين وحركة المتحركين، فكما أن هذا محال فكذا الحال في مسألتنا.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «والجواب كما لا يجوز لون المتلونين وحركة المتحركين، ويجوز معلوم لعالمين ومسموع لسامعين ومرئي لرائين، فلما كان إلحاق المقدور بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر؛ وهم لم يزيدوا فيما ذكروه على مجرد الدعوى». قال: «واعلم أن المحققين من الأشعرية يمنعون حصول مخلوق بين خالقين، وذلك لأن الخلق عندهم هو الإيجاد، والإيجاد لا يتعلق بقدرة العبد بوجه من الوجوه، وإنما هو متعلق بقدرة الله تعالى، والقدرة المحدثة لا تصلح للإيجاد بحال، ويجوزون حصول مقدور بين قادرين. وزعموا أن أفعال العباد مقدورة لله تعالى، من حيث أن وجودها من جهته. وهي أيضاً مقدورة لهم من وجه آخر كما قررناه عليهم في خلق الأعمال»[1]. انتهى.

يستحيل إيجاد النقيضين والضد معاً

(ويستحيل إيجاد النقيضين) من أي قادر في ذات واحدة، والنقيضان ما ينقض أحدهما الآخر ولا يرتفعان كالحيض والطهر والليل والنهار والوجود والعدم. (و) يستحيل أيضاً إيجاد (الضدين) كذلك وهما ما يمنع وجود أحدهما الآخر بأن لا يجتمعا معاً في ذات واحدة ويجوز أن يرتفعا معاً كالسواد والبياض ويستحيل اجتماعهما (في محل واحد) دفعة واحدة، ويجوز أن يرتفعا معاً فيكون الشيء لا أسود ولا أبيض ولكن أحمر أو أصفر، (خلافاً لبعض المجبرة) فإنهم جوزوا اجتماع الضدين والنقيضين في محل واحد، وقالوا: إن

(١) انظر الشامل ٣/ق ٨٠.

الله سبحانه، قادر على ذلك. (قلنا) ذلك (لا يعقل) والعقل يحكم باستحالة ما لا يعقل، ولا عقل ذلك لم تحكم العقول باستحالة مستحيل البتة.

تنبيـــه

قالت البهشمية: والنفي[١] وهو أن لا يفعل القادر ما هو قبيح منه جهة استحقاق ثواب ومدح، وأن لا يفعل ما هو اجب عليه جهة استحقاق عقاب وذم، فمنشأ الاستحقاق هو نفس النفي الصرف كالفعل للقبيح وللواجب، فإنه منشأ استحقاقهما. وقال الشيخان أبو علي وأبو القاسم: لا يصح أن يكون النفي جهة للاستحقاق أصلاً لأنه غير حاصل بقدرة العبد ولا تأثيره، ولأن العبد لا يخلو عن الفعل أصلاً فلا يكون أن لا يفعل نفياً محضاً بل هو فعل الضد فيتوجه الاستحقاق إليه.

وأجابت البهشمية: أما كون النفي غير تأثيره فمسلم، لكنه واقف على اختياره فجرى ذلك مجرى التأثير، وأما كون العبد لا يخلو عن فعل فهو بناء على أصل فاسد، وقد تقدم إبطاله. قالوا: ولنا حجة على مذهبنا أن حسن ذم من أخل بالواجب معلوم ضرورة من غير نظر إلى صدور فعل من ذلك الذي ترك الواجب، فإن من بلغنا أنه ترك واجباً تعمداً أحسن منا ذمه، وإن لم يخطر ببالنا ما فعل في ذلك الوقت، وهل فعل شيئاً أو لا؟ فلو كان[٢] النفي هو جهة الاستحقاق لما حسن منا ذلك.

قلت: ويمكن أن يقال إنما حسن ذمه لأنه قد نوى ترك الواجب، والنية فعل بدليل أنه لو لم ينو الترك كالساهي والنائم لم يستحق عقاباً والله أعلم.

قال السيد حميدان (عليه السلام): «لا يجوز أن يضاف إلى المخلوقين[٣] فعل

---

(١) النفي عبارة عن الإخبار عن ترك الفعل، الجرجاني: التعريفات ٢١٩، ويعنون بالنفي هنا خلو المكلف القادر عن القدرة من الأخذ والترك قال القاضي عبد الجبار موضحاً مذهب أبي هاشم: «أنه عند شيخنا أن لا يفعل في استحقاق الثواب والعقاب، كما أن الفعل جهة لذلك ألا ترى أن أحدنا لو لم يرد الوديعة مع التمكن من ذلك فإنا نعلم استحقاقه للذم، وإن لم نعلم شيئاً آخر ولو لم يطالب الغريم بالدين فإن نعلم استحقاقه للمدح وإن لم يفعل شيئاً آخر»، شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٥. والمعنى الأوضح أنه هنا بمعنى النهي.

(٢) عبارة في الأصل: فلو كان أن النفي.

(٣) في التنبيه: إلى أحد المخلوقين.

شيء حقيقة إلا شيئين من الأعراض لا ثالث لهما وهما حركة كل حيوان وسكونه، وذلك كل فعل يفعله الحيوان فهو راجع إلى الحركة، وكل ترك يتركه فهو راجع إلى السكون، ومن هنا يعلم غلط من يزعم(١) أن التارك للفعل لم يفعل شيئاً سواء(٢) كان المتحرك الساكن مختاراً لفعله أو ملجأ إليه، وإن اختلفت الأحكام»(٣).

تنبيه آخر

قالوا: من أصر على ترك واجب لم يتحدد استحقاق العقاب عليه في كل وقت حتى كأنه فعل كل وقت قبيحاً، لأن جهة الاستحقاق واحدة، وهو إخلاله بذلك الواجب. ومن فعل فعلاً منع الواجب من وقوعه فهو مخل بواجب وفاعل قبيح، وهو مستحق على كل منهما عقاباً أو على أحدهما. ذكر أبو هاشم في بعض كتبه أنه يستحق عقاباً واحداً عليهما، لأنهما كالشيء الواحد لاتحاد أصلهما وهو الإخلال بالواجب. قال الحاكم(٤): «وهذا الذي تختاره الشيوخ، ولا قائل بأنه يستحق عقابين معاً. أما من فعل فعلاً قبيحاً كأخذ مال الغير، وترك واجباً كالصلاة فلا شك أنه يستحق عقابين لتمايز المعصيتين. وعكس ذلك من فعل واجباً أو مندوباً وترك به قبيحاً فإنه يستحق به ثوابين أيضاً. وتأتى على قول أبي علي وأبي القاسم أنه لا يستحق في الأولى إلا عقاباً وفي الأخرى إلا ثواباً وهو ظاهر أنه لا استحقاق إلا على فعل ولم يفعل إلا فعلاً واحداً». انتهى.

قلت: والأقرب قول البهشمية وقولهم من فعل فعلاً منع الواجب من وقوعه فهو مخل بالواجب وفاعل قبيح محل نظر، لأن القبيح إنما هو الإخلال بالواجب لا الفعل الذي فعله، ولهذا لا يستحق إلا عقاباً واحد، وهو على إخلاله بالواجب لا على الفعل الذي فعله. والله أعلم.

---

(١) في التنبيه: زعم.

(٢) في التنبيه: وسواء.

(٣) انظر تنبيه الغافلين ق ١٠ من المجموع.

(٤) يعني الحاكم الجشمي، تقدمت ترجمته.

[٥] (فصـــل) فـــي الإرادة

اعلم: أنه لا خلاف بين أهل القبلة أن الله تعالى، يوصف بأنه مريد وكاره، وإن اختلفوا في حقيقة الإرادة والكراهة. وهذه مسألة يذكرها كثير من أهل علم الكلام في كتاب التوحيد عند ذكر صفات الله تعالى الفعلية، وبعضهم يجعلها في كتاب العدل. وهي من أعظم مسائل المعتزلة خبطاً وخرصاً وخطأً التي خالفوا فيها العقل والسمع وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) كما سيتضح لك ذلك، إن شاء الله تعالى.

وهي من المخلوق النية والضمير، وأما من الخالق فقال (جمهور أئمتنا (عليهم السلام) وأبو قاسم البلخي، وابراهيم بن سيار النظام) وأبو الهذيل، وغيرهم: (وإرادة الله سبحانه وتعالى)، مجاز عبارة عن مراده، كما كانت مجازاً عن ضعيف الجدار ومقاربته للانهدام في قوله تعالى: ﴿ فوجد فيها جداراً يريد أن ينقض ﴾[1]، كما أن سمعه وبصره مجاز عبارة عن علمه تعالى، كماسبق ذكره. وحكى هذا القول عن البغدادية الحاكم في

(١) الكهف: ٧٧.

«التهذيب» . وهي عند أئمتنا (عليهم السلام) على معنيين : إرادة حتم وإمضاء، وإرادة تخيير وتمكين .

تقسيـم الهـادي للإرادة

فالأول إرادة الله تعالى، (لخلقه المخلوق)، فإنها (نفس ذلك المخلوق) لا شيء غيره، فإذا خلقه فقد أراده، وإذا أراده فقد خلقه لا إرادة له، جل وعلا، غير وجوده وإحداثه .

(و) المعنى الثاني : وهو إرادة التمكين والتخيير، إرادة الله تعالى، (لأمر عباده) بالطاعات والمباحات . وهي أيضاً (نفس ذلك الأمر) لا شيء غيره . (و) كذلك إرادته، جل وعلا، (لنهيهم) عن المحظور والمكروه، وهي (نفس ذلك النهي) لا شيء غيره . (و) كذلك إرادته سبحانه وتعالى، (لأخبارهم) بالوعد والوعيد والقصص والأمثال وغير ذلك، فإنها (نفس ذلك الخبر) لا شيء غيره . والمراد بكون هذه الإرادة إرادة تخيير وتمكين أن الله سبحانه، خير عباده ومكنهم من الامتثال لأمره وعدمه ليتم التكليف، ومكنهم من معرفة أخبارِه وقصصه وأمثاله .

قال الهادي (عليه السلام) : «لأن إرادته للشيء خلقه له وخلقه له فهو إيجاده إياه، وإيجاده إياه فهو إرادته له، فإذا خلق فقد أراد وشاء، وإن أراد فقد خلق وبرأ، لا فرق بين إرادته في خلق الأجسام ومراده، لأن إرادته لإيجاد الأجسام هو خلقه لما فطر من الصور التؤم، لا تتقدم له إرادة فعل، ولا يتقدم له أبداً فعل إرادة، وهو لا تفترق إرادته وصنعه، بل صنعه مراده ومراده إيجاده، وإنما تتقدم الإرادة فعل المفعول إذا كان مخالفاً للمفعول المجعول وكان الفعل متوسطاً بين الفاعل ومفعوله، فحينئذ تقدم إرادة المريد افاعيله ومعموله، وذلك فلا يكون إلا في المخلوقين، ولن يوجد ذلك أبداً في رب العالمين» . إلى قوله (عليه السلام) : «وكلما أوجده الرحمن فهو فعل لذي الجلال والسلطان . ولا يقال أنه مفعول إلا على مجاز الكلام المفعول ما بينا وشرحنا من أنه لا يكون إلا وقد تقدم قبله الفعل من الفاعل، ولا يكون فعل بين مفعول وفاعل إلا وهو حركات بأدوات، ويختل ويفكر

بآلات[1]، فتعالى عن ذلك ذو المن والجلال». إلى قوله (عليه السلام): «فإن قال قائل ذو مقال من المتكلمين الضلال المتعلقين بالشبهات والمحال: أليس قد أراد الله من الخلق أن يطيعوه ويعبدوه ولا يعصوه؟ فهل كان ما أراد ذو الجلال والسلطان؟ فإنكم إن قلتم أنه قد كان ما أراد أوجبتم أن يكون الخلق كلهم مطيعين، وإن قلتم لم يكن ما أراد فقد أقررتم بتقديم إرادة الله. قلنا: إن إرادة الله في فعله هي خلاف إرادته في فعل غيره، وكلامنا فإنما هو في فعل الرحمن، وأما إرادته، جل وعلا، في أفعال عباده فإنما هي إرادة نهي وأمر لا إرادة حتم وجبر، أراد منهم الطاعة غير مكره لهم عليها، كما أراد أن لا تكون المعصية غير حائل بينهم وبينها، بل بالطوع منهم أراد كونها لا بإكراه والقسر لهم عليها والإجبار، فأمرهم ونهاهم وبصرهم وهداهم ومكنهم من العملين وهداهم في ذلك للنجدين، ثم قال سبحانه: ﴿من جاء بالحسنة فله خير منها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون﴾[2]. ثم قال، جل جلاله، عن أن يحويه قول أو يناله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها﴾[3] فكانت إرادته في أفعالهم الأمر لهم بالمرضي من أعمالهم». إلى قوله: «فإن قال قائل: قد فهمنا ما احتججتم به في الفرق بين إرادة الله تعالى، في فعله وإرادته فيما سوى ذلك من فعل غيره، فما عندكم فيما قصه الله وذكره وأخبر به من أخبار الآخرة وقيام الساعة؟ فهل أراد تبارك وتعالى، أن تقوم القيامة ويكون الثواب ويقع بأهله العقاب؟ فقد نجده قد أخبر بذلك كله، فقولنا «إن شاء الله» لمن سأل عن ذلك إن الله تبارك وتعالى، أراد أن يخبر بما أخبر به ويذكر ما ذكر فكان ما أراد، وكانت إرادته في ذلك هي المراد من الأخبار نفسه، فأما أن يكون أراد أن تقوم القيامة ويقع الجزاء عندما أخبر به من خبرهما، فلا لم يرد ذلك». إلى آخر كلامه.

تقسيم أحمد بن سليمان للإرادة

وقال الإمام أحمد بن سليمان في (حقائق المعرفة): «أجمعت الأمة على أن الله يريد

(١) عبارة الأصل: «ويختل ويفكر والات». والكلام بهذه الصورة غير مستقيم.

(٢) القصص: ٨٤.

(٣) الكهف: ٢٩.

ويشاء. واختلفوا في حقيقة الإرادة والمشيئة، فعندنا إن إرادة الله ومشيئته في فعله إرادة حتم وخلق وإحداث وخبر وحكم ووعد ووعيد، ولأنه لا تسبق إرادته مراده، وإن إرادته له خلقه وأن خلق الشيء هو الشيء وفناء الأجسام هو هي وليس هو غيرها، وإن إرادته في فعل خلقه إرادة نهي وأمر.

رضا الله وسخطه

وإن رضا الله ومحبته رحمته وثوابه. وأن سخط الله وكراهته وغضبه نقمته وعقابه. فمن رضي الله عنه وأحبّه فقد حكم له بالرحمة والثواب.

ومن سخط عليه وكره فعله فقد حكم عليه بالنقمة والعقاب»[1]. انتهى. وكذا أقوال سائر الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام).

قال الإمام (عليه السلام): «وهذا منهم (عليهم السلام) نظراً إلى ثبوت ذلك في اللغة، لأنه يقال في المراد هذا هو إرادتي، أي مرادي، وفي المكروه هذا كراهتي ولقوله تعالى: ﴿ هذا خلق الله ﴾[2]، أي مخلوقه والله سبحانه، قد خاطب المخلوقين بهذا اللسان العربي، كما قال تعالى: ﴿ بلسان عربي مبين ﴾[3]. قال (عليه السلام): وذلك لأنهم (عليهم السلام) يقولون إن الله سبحانه، لما كان عالماً باشتمال الفعل على مصلحة في الإرادة أغناه ذلك عن الإضمار، وكذلك لما كان عالماً باشتمال الفعل على المفسدة في الكراهة أغناه عن الإضمار، لا كما ذهب إليه من أثبت له تعالى، إرادة هي معنى مخلوق غير مراد ولا محل له، لأن ذلك محال في العقول. وأيضاً هو، تعالى منزه عن أن يفعل الأشياء مهملة ويجعلها ضميراً له، تعالى عن ذلك.

قلت: وأيضاً يستحيل الاضمار في حقه تعالى، إذ لا يفعل الضمير إلا حالاً في غيره ويستحيل أن يكون الله تعالى، محلولاً أو حالاً، كما تقدم قال (عليه السلام): وقال الإمام

(١) انظر ص ١٣٤ نسخة تيمور.

(٢) لقمان: ١١.

(٣) الشعراء: ١٩٥.

يحيى (عليه السلام)، وأبو الهذيل، والجاحظ، والنظام، والبلخي، والخوارزمي: أن إرادة الله سبحانه، وكراهته هو علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة. قال (عليه السلام): «وهذا عين ما ذهبنا إليه» قال: «وأيضاً، كما أنه سبحانه، فاعل لا بآلة اتفاقاً كذلك هو سبحانه، مريد بهمامة[1]. قال تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾[2]، أي بإرادته وليس بإضمار»[3] انتهى كلام الإمام (عليه السلام).

تقسيم الإمام يحيى للإرادة

ولفظ الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «والمختار عندنا أن معنى الإرادة في حق الله تعالى، هو علمه باشتمال الفعل على مصلحة، فإرادته لأفعاله تعالى، هو علمه باشتمالها على المصالح فيفعلها. ومعنى إرادته تعالى، لفعل غيره أمره به. وأما كراهته فهي علمه باشتمال الفعل على مفسدة، وكراهته لفعل غيره هو نهيه عنه». قال: «ويدل على ما قلناه هو أنا توافقنا على أنه لا بد من الداعي إلى الفعل في حقه تعالى، وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة، ولكن زعموا أنه لا بد من أمر زائد على هذا العلم يكون تابعاً له وهو الذي يعنونه بالإرادة. فنقول أن كون الإرادة أمر زائد على الداعي ليس يعقل إلا أن يكون ميلاً في القلب وتشوقاً من جهة النفس وتوقاناً من جهتها إلى مرادها، ويجد الإنسان ذلك من نفسه ويتحققه، وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى، ولهذا قلنا أن معنى الإرادة في حقه تعالى، ليس أمراً زائداً على مجرد الداعي، وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة. فإثبات أمر زائد على ما ذكرناه لا يعقل». قال: «وهذا الذي اخترناه في إرادته تعالى، هو مذهب الخوارزمي وأبي الحسين».

قلت: وإطلاق لفظ الداعي في حق الله تعالى، لا يجوز لإيهامه الخطأ، كما سبق ذكره. قال: «وأما الإرادة في حقنا فهي أمر زائد على العلم والظن والاعتقاد سواء كان

---

(١) من الهمة انظر الصحاح ٥/٢٠٦١.

(٢) النساء: ١٦٦.

(٣) هذا الكلام الذي أورده للإمام القاسم ليس من متن الأساس، ويبدو أنه من الشرح الذي لم يتمه للأساس أو من كتاب آخر له.

المريد مريداً لفعله أو لفعل غيره. وذلك أن الواحد منا يجد إرادته من نفسه أمراً زائداً على علمه وظنه واعتقاده بأن له في الفعل نفعاً أو دفع ضرر ويجدها طالبة له متشوقة إليه، ولا شيء واضح مما يجده الإنسان من نفسه». قال «وهذا نفسه هو مذهب أبي الحسين. وأما الخوارزمي فإنه عمم المنع في نفي الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً وغائباً. وهذا فاسد فإن الواحد منا يجد الإرادة من نفسه أمراً زائداً على علمه وظنه واعتقاده، كما حققنا». قال: «والعجب منه حيث زعم أن الإرادة هي نفس الداعي شاهداً من غير أمر زائد على ذلك.

العلـــم والإدراك

وقد ذهب إلى أن المدركية أمراً زائداً على العلم، وأنها تابعة للحييية ومقتضية لها عند استكمال شرائطها. وكان استدلاله على أنها زائدة على العلم قوله: أني أجد من نفسي أمراً عند الإدراك مغاير للعلم، وأجد عند إدراك تفرقة ضرورية بين أن أعلم الشيء ولا أدركه وبين أن أعلمه وأدركه. فحكم بأن الإدراك زائداً على العلم بما يجده من نفسه من التفرقة بين العلم والإدراك. وهذا بعينه حاصل في الداعي مع الإرادة». انتهى.

قلت فعلى ما ذكرنا من الإرادة في حق الله سبحانه وتعالى، مجاز فكلا المعنيين المتقدم ذكرهما في تفسير الإرداة في حقه تعالى، واحداً.

الله مـريـد لا بـــإرادة

ولهذا قال الإمام (عليه السلام) فما سبق: «وهذا غير ما ذهبنا إليه، وهو أيضاً من يقول: إن الله سبحانه، مريد لا بإرادة، كما أنه، تبارك وتعالى، عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحي لا بحياة. وهذه الأقوال الثلاثة مختلفة في اللفظ متفقة في المعنى. الأول: أن إرادته تعالى هي المراد. الثاني: أنها علمه تعالى، باشتمال الفعل على المصلحة. الثالث: أنه تعالى، مريد لا بإرادة. وبيانه أن الله سبحانه، مريد لا بإرادة لاستحالة حقيقة الإرادة في حقه تعالى، كما سبق. وقد ثبت كونه عليماً حكيماً، فإذا علم كون فعله حكمة مشتملاً على المصلحة أوجده من غير تقدم ضمير وهمامة لاستحالتها في حقه تعالى، فصح إطلاق

اسم الإرادة على علمه تعالى، بحكمية الفعل لما كان علمه تعالى، بحكمية الفعل سبباً في وجوده كإرادة في المخلوق التي هي الضمير، فإنها من أسباب وجود الفعل وصح إطلاق اسم الإرادة في حقه تعالى، على المراد لما لم يكن بينه وبين مراده واسطة إرادة، كما أن المخلوق ليس بينه وبين إرادته واسطة فعل، فشبه مراد الله بإرادة المخلوق في عدم الواسطة وفي السرعة بل مراد الله سبحانه، أسرع وأقرب. وقد دل على هذا كلام الهادي (عليه السلام) فيما سبق. والله أعلم.

فإن قيل: فهل تقولون: إن الله تعالى، لم يزل مريداً كما تقولون أنه، جل وعلا، لم يزل عالماً وقادراً وحياً؟

فالجواب، والله الموفق، أن نقول: إن أردنا بالإرادة المراد على التفسير الذي مر لم نقل أنه، تبارك وتعالى، لم يزل مريداً، كما لا نقول أنه، جل وعلا، لم يزل خالقاً، ولم يزل متكلماً. وإنما[1] أردنا بالإرادة والكراهة هي علمه سبحانه، باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، كما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام).

وقد عرفت بما تقدم أن معنى القولين واحد. قلنا أنه تعالى، لم يزل مريداً، كما أنه لم يزل عالماً وقادراً مع أنه لا يمتنع ــ على اختيار الإمام (عليه السلام) في أن الاسم المشتق مما سيكون حقيقة كما سبق ذكره ان يقال: إن الله سبحانه لم يزل خالقاً ولم يزل متكلماً ولم يزل مريداً، أي لم يزل قادراً على ذلك، ولكنه يوهم الخطأ، فامتنع ذلك، والله أعلم.

قال الإمام (عليه السلام) في سياق حدوث القرآن مالفظه: «ولأن القدرة على الكلام والعلم به غير الكلام ضرورة، فلم يكن محدثاً لذلك، فعلى هذا يجوز أن يوصف الله سبحانه، بأنه متكلم في الأزل بمعنى أنه قادر عليه، كما أن القاعدة العربية جواز قولك زيد ضارب غداً. وذلك حقيقة، كما تقدم ذكره» قال: «وعند أكثر الأصولين وغيرهم وأهل العربية أنه مجاز والحجة عليهم ما علم من استقراء لغة العرب من إطلاق اسم الفاعل على ما يفعل في المستقبل لا سيما وكثير من علماء العربية لا يجيزون أعماله إلا بشرط معنى الحال والاستقبال. وأما القرينة فلدفع الاشتراك». انتهى.

---

(١) عبارة الأصل: «وإن أردنا بالإرادة».. وذلك لا يتسق.

قلت : وقد تقدم ما في ذلك . واعلم : أن قول الإمام (عليه السلام) في صدر هذه المسألة جمهور أئمتنا إلى آخره هو النسخة الأولى[1] ، وألحق (عليه السلام) نسخة أخرى عوضاً عنها وهي قوله (عليه السلام) :

(١) ما أورده المؤلف من كلام القاسم غير وارد في المتن، وكما أشار المؤلف في الصفحات التالية أن هنالك نسخة أخرى ألحق بها القاسم إضافات جديدة. وقد يكون كلام القاسم الآنف من شرحه الذي لم يتمه للأساس ولذلك لم نجعله ضمن المتن من حيث تقويسه بالعلامة الخاصة بالمتن.

[٦] (فصل ووصف الله بأنه مريد ثابت عقلاً وسمعاً)

أي يحكم العقل بأنه يجوز وصف الله سبحانه، بأنه مريد وكذلك السمع. (أما عقلاً، فلأنه سبحانه، خالق رازق آمر، مثل ذلك) الخلق والرزق والأمر (لا يصدر من حكيم من غير إرادة)، وقد ثبت أن الله سبحانه وتعالى، حكيم بما مر من الأدلة، (وما فعله غير المريد فليس بحكمة، والله سبحانه، حكيم) لا يفعل ما ليس بحكمة، فلو كان تعالى، غير مريد لأفعاله لم يكن حكيماً ولم تكن أفعاله حكمة. (وأما السمع فقال سبحانه: ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾[1]، وقال الله سبحانه: ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾[2])، فأثبت سبحانه وتعالى، لذاته الإرادة وغير ذلك كثير. (وكذلك يوصف، جل وعلا، بأنه سبحانه، كاره عقلاً وسمعاً).

الله مريد وكاره عقلاً وسمعاً

أما العقل، فلأن الكراهة ضد الإرادة، فمن أراد شيئاً لزم منه أن يكره ضده.

---

(١) يس. ٨٢.

(٢) البقرة: ١٨٥.

وأيضاً (فلأن الحكيم لا يكره إلا ما كان ضد الحكمة)، ومن المعلوم أنه لا بد للحكمة من ضد وإلا لما علم كونها حكمة.

(وأما السمع فقال سبحانه وتعالى، في صفة المنافقين: ﴿ولكن كره انبعاثهم﴾[1]، الآية)، ونحو ذلك. إذا ثبت ذلك وضح الاتفاق كون الله سبحانه وتعالى، مريداً وكارهاً، (فإرادة الله سبحانه إدراكه بعلمه حكمته الفعل)، أي علمه باشتمال الفعل على المصلحة (وكراهته، جل وعلا، إدراكه بعلمه قبح الفعل)، أي علمه باشتمال الفعل على المفسدة وضد الحكمة، (فالإرادة والكراهة على هذا راجعة إلى معنى الإدراك)، أي علم الله سبحانه، بكون الفعل حكمة أو مفسدة، وهو سبحانه، لم يزل عالماً بذلك قبل وجود المعلوم، (والمعلوم عند العقلاء أن إدراك المعلوم)، أي إدراك الفعل المشتمل على مفسدة أو حكمة (غير العالم) وهو الله، (وغير المعلوم) ذلك الفعل، لأن إدراك الشيء غير الشيء قطعاً، (ولا يلزم من ذلك)، أي من قولنا أن إرادة الله إدراكه بعلمه حكمته الفعل، وأنها غير العالم وغير المعلوم أن تكون تلك الإرادة (توطين النفس) على الفعل فيكون حينئذ عرضاً حالاً لا في غيره، (لأن التوطين هو النية، ولا يشك العقلاء أن إدراك المعلوم هو غير النية) وغير الضمير، فلا يلزم من ذلك أن تكون الإرادة عرضاً حالاً في غيره. وذلك واضح. إلى هنا تمام النسخة الأخيرة التي ألحقها الإمام (عليه السلام) ولعله أراده (عليه السلام) ما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل)، وقد عرفت مما سبق أن معنى النسختين واحد.

المعتزلة: إرادة الله لا تختلف عن إرادة المخلوق

وقال (بعض الزيدية)، كالإمام المهدي أحمد بن يحيى (عليه السلام) وغيره (وجمهور المعتزلة)، أي أكثرهم كالبصرية: (بل هي)، أي إرادة الله سبحانه، حقيقة على حد إرادة الواحد منا، وكذلك الكراهة منه تعالى، قالوا: وهي (المعنى) الذي متى اختص بالحي أوجب كونه مريداً. قالوا: وكونه مريداً أمر زائد على الذات على الجملة. ثم

---

(١) التوبة: ٤٦.

اختلفوا في هذا الأمر الزائد هل هو صفة أو معنى ؟ فقال أبو هاشم في أحد قوليه أنه صفة غير العالمية، إذ نجد الفرق بين المريدية والعالمية من النفس، وكذلك كوننا مريدين غير كوننا غير قادرين.

وقال أبو علي: ليس للمريد بكونه مريداً حال وصفة، بل المريد هو من أوجد الإرادة. وهذا قول أبي الهذيل. فأبو هاشم يثبت المريدية صفة، وأبو علي يثبتها معنى لا يوجب صفة. ذكر هذا في (الدامغ)، ثم قال: «والإرادة معنى في حقنا وفي حق القديم تعالى، خلافاً لنفاة الأعراض، والنظام.

مذهب النظام في الإرادة

أما نفاة الأعراض فقد تقدم ذكر مذهبهم في ذكر حدوث العالم. وأما النظام فمن مذهبه أنه لا أعراض إلا الحركة ويقول إن الإرادة هي نفس المراد». وقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «فالذي ذهب إليه جماهير المعتزلة كأبي علي، وأبي هاشم، وقاضي القضاة، وأبي عبد الله البصري، وغيرهم من أصحاب أبي هاشم أن الإرادة جنس زائد على العلم والظن والاعتقاد شاهداً وغائباً، وإلى هذا المذهب ذهب محققوا الأشعرية كالجويني، والغزالي، وابن الخطيب الرازي، وهو مذهب الكلابية، والنجارية. وذهب أبو الهذيل، والنظام، والجاحظ، والكعبي والخوارزمي إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا مجرد الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى، ليس إلا علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة فيريده أو يكرهه بهذا المعنى.

الإرادة في حق الإنسان هي العلم والظن والاعتقاد في المصلحة والمفسدة

وأما في حق الواحد منا فمعنى الإرادة والكراهة هو العلم والظن والاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة أوحصول نفع أو دفع ضرر من غير أمر زائد على هذا. وأما الشيخ أبي الحسين فإنه حكم بأن الإرادة أمر آخر وجنس زائد على العلم والظن والاعتقاد

في الشاهد، وأما في الغائب فليس إلا مجرد الداعي والصارف وهو العلم باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، ولم يثبت في الغائب أمراً زائداً على هذا». انتهى.

كلام الإمام المهدي في تقدم الإرادة

قلت: وهو الحق كما يتبين ذاك في أثناء الكلام والاحتجاج، إلا أن لفظ الداعي والصارف على الله سبحانه وتعالى، يوهم الخطأ فلا ينبغي إطلاقه عليه، جل وعلا. وأما مقارنة الإرادة للمراد فقال الإمام المهدي (عليه السلام) في (الدامغ): «ولعله يريد في حق الشاهد» والله أعلم.

و[وقال الإمام المهدي أيضاً][1] مالفظه: «ويجوز تقدم الإرادة على المراد ومقارنتها. وتجب المقارنة حيث تؤثر في وجه الفعل، نحو إيقاع الكلام أمراً وخبراً، أو إيقاع السجود لله سبحانه، وللصنم فلا تؤثر الإرادة المتقدمة في إيقاعه على ذلك، وحيث يعلم أن الداعي إليه داع إليها، نحو أن يريد الإضرار بعدوه، أو الإحسان إلى صديقه. وفيما عدا ذلك يجوز التقدم والمقارنة سواء تعلقت بفعل المريد أو فعل غيره، نحو أن يريد السفر غداً، أو يريد أن يأتيك زيد غداً». انتهى.

كـــلام القـــرشي

وقال القرشي في (المنهاج): «فأما إرادة الباري تعالى، فما تعلق منها بأفعاله المبتدأة والمسببة غير المتراخية عن أسبابها وجب مقارنتها لا لأن الإرادة موجبة بل لأنها لا تقدم إلا لتعجيل المسرة أو توطين النفس وذلك مستحيل في حقه تعالى، ولهذا امتنع العزم عليه تعالى. وما تعلق منها بأفعاله المسببة المتراخية فقيل تقارن المسبب محافظة على الأصل المذكور. وما تعلق منها بفعل الغير فهو متقدم على ذلك الفعل ومقارن للأمر به لوجهين: أحدهما: أن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة. والثاني: أن إرادته تعالى، كالحاث على الفعل

(١) هذه العبارة التي بين معقوفتين أضفناها حتى يتسق الكلام إذ هي واضحة في كونها ساقطة من الناسخ يدل على ذلك عبارة «مالفظه» التي أوردها المؤلف، وبلفظة «انتهى» التي ختم بها المؤلف كلامَ الإمام المهدي.

الباعث عليه، وحق الباعث التقدم على الفعل». قال: «ولا تعلق الإرادة بالنفي خلافاً لأهل الجبر»[١]. انتهى.

كــلام الإمــام يحيـى

وقال الإمام يحيى (عليه السلام)[٢]، في (الشامل): «والمسألة الثانية في كيفية حصول هذه المريدية: اعلم: أن على ما ذكرناه من المختار في حقيقة الإرادة ومعناها فلا يفتقر إلى ذكر هذه المسألة، لأن الإرادة راجعة إلى علم الله تعالى، باشتمال الفعل على مصلحة، وقد سبق تقرير كونه تعالى، عالماً لذاته، وإنما أوردنا هذه المسألة بياناً لمن يذهب إلى أن الإرادة أمر زائد على العلم والاعتقاد.

الإرادة عنـد أبـي هاشـم حالـة مستحقـة علـى سبيـل الجـواز

وقد اختلفوا في كيفية حصول هذه المريدية فذهب الشيخ أبو هاشم، وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة إلى أن هذه المريدية حالة مستحقة على سبيل الجواز شاهداً وغائباً، وأن المؤثر فيها في حق الله تعالى، إرادة موجودة لا في محل، وأن الواحد منا مريد بإرادة موجودة في قلبه.

الإرادة عنـد الأشعـريـة والنجـاريــة

وعند الأشعرية أنه تعالى، مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته. وهذا بعينه هو مذهب الكلابية. وأما النجارية فزعموا أن الله تعالى، مريد لذاته». انتهى.

قلت: وقد أشار الإمام (عليه السلام) إلى هذه الأقوال بقوله: (بعض الزيدية وجمهور المعتزلة: بل هي معنى) خلقه الله تعالى، مقارناً بالخلق (المراد)، نظراً إلى ما قالوه من أن المتقدم على الفعل عزم والعزم لا يجوز على الله تعالى. وقد أثبت أبو علي في (كتاب

---

(١) انظر ق ٥٢.

(٢) ساقطة من التاريخ.

الأسماء والصفات) العزم معنى سوى الإرادة على مثل طريقه في الغم والسرور . وأجاز ابن الأخشيد تقديم إرادة الله تعالى ، لأفعاله . قال ذلك في إرادة الإثابة والتعويض أنها ثبتت في حال التكليف والإيلام ظناً منه أن حسن هذين الأمرين لا يتم لولاها .

وقالوا : وليس الأمر كذلك فإنه يثبت التكليف ، والإيلام حكمة إذا أراد التعويض لهذه المنزلة ، ولا يجب أن يريد ما يتأخر . قالوا : ويبين هذا أن من أعد طعاماً للضيفان[1] ، ففي حال الإعداد إذ لا يجب أن يريد أكلهم بل يكفي إعداده لهذا الغرض . ذكر هذا الإمام المهدي (عليه السلام) في (الدامغ) . قال : « وحال هذه الإرادة في امتناع تقدمها لهذا الغرض كحال الفناء في تقدم خلقه على الجواهر ، وكحال تقديم خلق الجماد على وجود الحيوان الذي ينتفع به ، فكما أنه لا يجوز خلق الفناء ولا خلق الجماد قبل الحيوان لهذا الغرض كذلك الإرادة » . قال : « هكذا ذكر ابن متوية » . قال : « والأقرب عندي أنه لا مانع من ذلك حيث علم الله أن في العلم بتقديم خلق الإرادة والفناء والجماد لطفاً لمن علمه ، لكن مهما لم يدل السمع على تقدمها قطعاً بأنها لم تتقدم ، إذ لو تقدمت لوجب أن يعلمنا الله تعالى ، بذلك لتحصيل اللطف ، وهو العلم بتقدمها » . انتهى .

إرادة الله حادثة لا في محل

قالوا : وتلك الإرادة هي معنى غير مراد في نفسه ، لأن إرادته قبيحة ، لأنها عبث ، إذ الشيء إنما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ، ولا وجه للإرادة مخصوص تقع عليه . (وكذلك الكراهة) مثل الإرادة في جميع ما ذكر . قالوا : ويصح إرادة الإرادة لأنها فعل فيصح من فاعلها إرادتها كغيرها . وخالفهم في الطرفين أبو القاسم البلخي وأصحابه البغداديون فقالوا : لا بد أن تقدم الإرادة على المراد في الشاهد ، لأنها مؤثرة كالقدرة ، ولا تصح إرادة الإرادة ، لأنها لو صحت لزم التسلسل ، وهو محال . (قالوا : ذلك المعنى) الذي هو الإرادة في الغائب (لا محل له) لاستحالة الحلول في الله عز وجل ، ولو كانت حالاً في غيره تعالى ، لكان المريد ذلك الغير دون الباري ، جل وعلا . قالوا فثبت كونه

(١) جمع ضيف ، ويقال أيضاً ضيوف وأضياف ، الصحاح ١٣٩٢/٤ .

لا محل له ليكون مختصاً بالله تعالى، على أبلغ ما يمكن، لكونه، جل وعلا، لا محل له.

(قلنا) في الرد على المخالف إذا لم يكن ذلك المعنى الذي زعمتم أنه إرادة حالاً في الله، جل وتعالى عن ذلك، فلا اختصاص له به البتة، فنسبته إليه تعالى، وإلى غيره على سواء، لأن معقول حقيقة اختصاص الإرادة بالمريد أن تكون حالة في قلبه لا غير. وأيضاً لو كان، كما ذكرتم، لكان ذلك (يستلزم الحاجة على الله سبحانه، إليه)، أي إلى ذلك المعنى الذي هو إرادته، جل وعلا، (و) يستلزم أيضاً (نحو العبث حيث لم يكن) ذاك المعنى (مراداً في نفسه) لأن من فعل ما لا يريد فهو عابث عند العقلاء قطعاً. (و) أيضاً ثبوت (عرض لا محل له)، كما زعمتم، (محال) لا يعقل (كحركة لا في متحرك)، فإن الحركة في غير المتحرك محال، ولا لزم بطلان اختصاص الأعراض بالأجسام. فثبت بطلان قول المعتزلة ومن تبعهم في هذه المسألة.

واعلم: أن كلامهم في هذه المسألة في الخبط والتناقض كقولهم في مسألة الإدراك، لأنهم قاسوهما في الغائب على الشاهد. وبيان التناقض في مسألة الإرادة أنهم جعلوا الباري تعالى، مريداً حقيقة على حد إرادة الواحد منا ونقضوا ذلك بقولهم إن إرادته محدثة مقارنة للمثل وموجودة لا في محل، والمعلوم عند العقلاء أن إرادة الواحد منا إنما هي الضمير والنية وتوطين النفس، سواء انضم إلى ذلك عزم أم لا، فلا يعقل من الإرادة في الشاهد غير ذلك، وذلك عرض لا بد له من محل ومحله القلب من الإنسان، وذلك مستحيل في حق الله سبحانه، بما لا شك فيه، فبطل أن تكون إرادة الله على حد إرادة الواحد منا. وكذلك الكلام في مسألة الإدراك حيث قالوا إن إدراكه تعالى، زائد على العلم على حد إدراك الواحد منا، ونقضوا ذلك بقولهم أنه تعالى، يدرك بغير حاسة، كما مر تحقيقه.

وقال (بعض المجبرة)، وهم الكلابية والأشعرية: (بل) إرادته تعالى، (معنى قديم)، كقولهم في سائر الصفات، كما تقدم ذكره عنهم. (قلنا) رداً عليهم ما ذكرتموه (يستلزم إلٰهاً مع الله تعالى) حيث أثبتم قديماً معه، جل وعلا، في الأزل، (وقد مر بطلانه) في مسألة نفي الثاني (و) يستلزم (توطين النفس) إن قالوا بتقديمها لا في الأزل،

كما هو قول بعضهم (وذلك) التوطين (يستلزم التجسيم)، لأن التوطين عرض يختص بالأجسام، (و) يستلزم (الجهل) أيضاً على الله تعالى، إذ لا يحتاج إلى التوطين على فعل المراد إلا من كان جاهلاً بالمراد ويخاف الغفلة عنه.

وقالت (النجارية) من المجبرة: (بل) الله سبحانه وتعالى، مريداً (لذاته)، كقولهم أيضاً في سائر الصفات، فهو لم يزل مريداً، لأنه لم يزل غير ساه ولا غافل.

[قالوا][1]: وأيضاً لو لم يكن مريداً في الأزل لكان قد حصل مريداً بعد أن لم يكن وذلك تغير لا يجوز على الله تعالى.

والجواب ــ والله الموفق ــ أن نقول: قولكم أنه تعالى، لم يزل غير ساه ولا غافل حق، ولكن لا يلزم من ذلك أنه لم يزل مريداً إنما يلزم من ذلك أن يكون لم يزل عالماً، فإن أردتم بالإرادة والكراهة علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة فهو قولنا. وقولكم: لو لم يكن مريداً في الأزل لكان قد حصل مريداً بعد أن لم يكن، وذلك تغير. ما مرادكم بالتغير؟ إن أردتم أنه اتصف بصفة لم يكن متصفاً بها فهذا لا يسمى تغيراً ككونه خالقاً ورازقاً. وإن أردتم أن ذاته صارت غير ما كانت فهو باطل. وما دليلكم عليه؟ وإن أردتم أن ذاته مقتضية للإرادة وعلة فيها فهو باطل بما أبطلنا به كلام المعتزلة في قولهم في صفات الله سبحانه، أنها مقتضاة عن الذات أو عن الصفة الأخص كما مر.

وقالت المعتزلة في الرد على النجارية وغيرهم من المجبرة: لو كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم لزم إيجاده جميع المرادات، إذ لا اختصاص لذاته ببعضها دون بعض، كما أنه لما كان قادراً لذاته وعالماً لذاته لم تختص ذاته بشيء من ذلك دون شيء، فيلزم أن يريد المرادات كلها، وإذا أرادها أوجدها لقدرته عليها دفعه، وإرادة الضدين معاً لعدم الاختصاص فأما أن يوجدا معاً، وهو محال، أو أحدهما فلا اختصاص مع لزم العجز، وهو محال وإذاً لاستحال خروجه عن هذه الصفة ككونه عالماً وقادراً، لا سيما على مذهب الخصم في أنه لا يريد إلا الواقعات، فيريد الإيمان من زيد يفعله، فإذا كفر أو عجز أو مات خرج الباري عن كونه مريداً له.

---

(١) أي النجارية، والكلمة ساقطة من الأصل. والزيادة من ع.

واعلم: أنه إذا كان كلام النجارية، كما قررناه، عنهم من رواية الإمام يحيى (عليه السلام) لم يتضح لي ما ذكره الإمام (عليه السلام) في الرد عليهم بقوله: (قلنا يلزم) من قولكم (توطين النفس) إلا أن يريد أنهم جعلوه مريداً لذاته فقد آل كلامهم إلى مثل كلام إخوانهم الكلابية والأشعرية والله أعلم. والذي وقفت عليه في كتاب (عقائد النسفي) في الحكاية عن النجارية «والإرادة صفة الله تعالى، أزلية قائمة بذاته تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت [لا][1] كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى، موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار، وإلا كما زعمت النجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته»[2]. انتهى.

وقال هشام بن الحكم ومتابعوه من الرافضة (بل) إرادته تعالى، (حركة لا هي الله ولا هي غيره). قال النجري: «ويحتمل أن يريدوا الحركة على حقيقتها بناء على التجسيم، وأن يريدوا بها صفة المريدية التي أثبتها المعتزلة، فيكون الخطأ بينهم وبينهم في العبارة فقط»[3].

(قلنا) رداً عليهم (لا واسطة) بين الله وغيره (إلا العدم فبطل قولكم). وقال (الحضرمي)[4]، وعلي بن ميثم[5] ومن تبعهما: (بل) إرادته تعالى، حركة في غيره تعالى، (قلنا) رداً عليهم (وإذاً) أي إذا كان الأمر كذلك (فالمريد غيره تعالى)، لاختصاص الحركة[6] بذلك الغير. (وإن سلم) لهم ما زعموه (لزم) من ذلك (الحاجة)، أي حاجة الله سبحانه، إلى ذلك الغير والحركة لإيجاد المرادات. ولا تجوز الحاجة على الله، سبحانه. (و) يلزم أيضاً (أن يكون أول مخلوق) خلقه الله تعالى، (غير

---

(١) ساقطة في الأصل فأضفناها لاتساق الكلام.
(٢) انظر شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٨٨.
(٣) انظر شرح القلائد ق ٣٣ والمؤلف تصرف بعض الشيء في النص.
(٤) يعقوب بن اسحاق الحضرمي أحد علماء العربية والنحو والفقه وقراءات القرآن، قال في ترجمته الزبيدي أنه أقرأ القراء وأعلم بالاختلاف في القرآن وتعليله ومذاهبه، توفي الحضرمي سنة ٢٠٥ هـ. الزبيدي طبقات النحويين ٥٤.
(٥) علي بن ميثم الطيار أحد كبار الشيعة الغلاة، كان يقول أن القرآن قد دخلته الزيادة وأنه أنقص كان ابن ميثم معاصر لأبي علي الأسواري الذي كان في بداية القرن الثالث. الانتصار ٩٩، فضل الاعتزال ٢٧٠.
(٦) في الأصل: «لاختصاص الإرادة» والتصويب من ع.

مراد لعدم وجود غيره تعالى)، تحل فيه تلك الحركة حينئذ، أي حين خلق الله أول مخلوق قبل أن يخلق محلاً لتلك الإرادة. وهذا الحين إنما هو مفروض مقدر، إذ لا وقت قبل أن يخلق الله شيئاً. (وذلك)، أي كون أول وقت مخلوق غير مراد (يستلزم نحو العبث)، والعبث قبيح، وكذاك نحو كالغفلة والسهو، كما مر في الرد على المعتزلة. (قالوا)، أي كل من تقدم ذكره فمن خالفنا وأثبت الإرادة غير المراد جنساً زائداً على العلم والظن والاعتقاد كأبي علي، وأبي هاشم، وقاضي القضاة، وأبي عبد الله وغيرهم من أصحاب أبي هاشم، والأشعرية كالجويني والغزالي، وابن الخطيب الرازي، والكلابية، والنجارية، كذا ذكره في (الشامل). فقال هؤلاء أن الدليل على كون الله سبحانه، مريداً على الحقيقة كإرادة الواحد منا أن (قوله تعالى: ﴿ محمد رسول الله ﴾[1]) خبر يصلح أن ينصرف إلى كل واحد من المحمدين. (لا ينصرف)، أي محمد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الآية (إلى ابن عبد الله) النبي الأمي (صلى الله عليه وآله وسلم)، من بين المحمدين (إلا بإرادة) كونه المقصود بهذا الخبر. قالوا لأن صفة هذا الخبر وهو كونه خبراً عن محمد بن عبد الله بخصوصه، وهي الصفة التي تميز بها عمن سواه من الاختبار لا يصح أن يستحقها هذا الخبر لذاته ولشيء من صفاته، لأن ذات الخبر وصفاته مع سائر المحمدين على السواء، ولا يستحقها لمعنى لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، فلم يبق إلا أن يستحقها بالفاعل وليس ذلك لكونه قادراً إذ لا تأثير لها إلا في الأحداث، وكون الخبر خبراً صفة زائدة عليه، ولا بكونه عالماً، إذ لا تأثير لها في الاحكام[2]، وهذه غير الاحكام، وإذا بطل تأثير هاتين الصفتين فتأثير غيرهما أبعد، فلم يبق إلا أن يكون مريداً وهو المطلوب.

قالوا: وأيضاً قد أمر وأباح وتهدد بصيغة واحدة نحو: ﴿ أقيموا الصلاة ﴾[3]، ﴿ فالآن باشروهن ﴾[4]، ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾[5]، فلولا أنه مريد لما تناوله الأمر وكاره لما تناوله التهديد وغير مريد ولا كاره لما تناولته الإباحة للزم أن لا يتميز بعض هذه من بعض.

---

(١) الفتح: ٢٩.

(٢) يعني احكام الفعل وذلك لا يتأتى إلا من عالم كما هو تعريف المعتزلة لعالم.

(٣) البقرة: ٤٣.

(٤) البقرة: ١٨٧.

(٥) فصلت: ٤٠.

(قلنا) رداً (لم تنفها)، أي الإرادة إذ هي في حق الله تعالى، ما ذكرناه في صدر المسألة للأدلة المذكورة هناك، وقياسكم للغائب على الشاهد باطل إذ لا يقاس، جل وعلا، بالناس ولا يدرك بالحواس ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1]. وأيضاً فإنه لا صفة للخبر ولا للأمر زائدة على مجرد الصيغة، كما سبق ذكره في أول الكتاب في إبطال الكائنية بالمعنى، وإن سلم أن له صفة زائدة فهي راجعة إلى الفاعل، وهي علمه تعالى، بأن هذا اللفظ مشتمل على مصلحة وهي فهم المقصود منه والعمل به، والله أعلم.

الاستطاعة قبل تقدم الفعل

قالت (العدلية جميعاً): «وللعباد إرادة يحدثونها» والدليل على ذلك وقوع أفعالهم بحسب قصدهم ودواعيهم وانتفاؤها بحسب كراهتهم وصوارفهم على طريقة واحدة كما في سائر الأفعال، لأن ما دعا إلى الفعل المراد دعا إلى إرادته، وما صرف عنه صرف عنها، ولأنا نستحق المدح والذم عليها فنمدح على إرادة الواجب، ونذم على إرادة القبيح. ويجب تقدمها على الفعل المراد، ولا يجوز مقارنتها كالقدرة، (وهي لا توجب المراد) ولا تولده.

وقال (أبو الهذيل) والاسكافي[2] ومعمر[3] وجعفر بن حرب[4] وعيسى الصوفي[5]: (بل توجبه)، أي تولده كالسبب، أي النظر يولد العلم. (قلنا) المسبب: إذ ولد في غير محله فمن حقه أن يكون بينه وبين ما يولد فيه مماسة له، أو لما يماسه. هكذا ذكره في (الدامغ) وهو بناء على أن المسبب يولد السبب ويؤثر فيه، وقد بطل تأثير غير الفاعل بما مر في المؤثرات.

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) عيسى بن الهيثم الصوفي من أصحاب أبي الهذيل العلاف في الطبقة السابعة. فضل الاعتزال ٢٨٦.

المجبرة: ليس للعباد إرادة يحدثونها

وقالت (المجبرة: لا)، أي ليس للعباد إرادة يحدثونها منهم على مذهبهم المنكوس أنه لا فعل للعبد البتة، وأن الأفعال كلها من الله، جل وعلا عن ذلك علواً كبيراً.

المشيئة هي الإرادة

(قلنا) في الرد عليهم: (لا ينكرها عاقل) إذ هي معلوم حصولها منهم على حد حصول أفعالهم المرادات، فإنكارها إنكار للضرورات، كما سبق، وقد أكد هذه الدلالة السمع حيث قال الله تعالى: ﴿ فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً ﴾[1] فنسب المشيئة إلى العبد، والمشيئة هي الإرادة. وقال تعالى: ﴿ يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيد ﴾[2] فنص سبحانه وتعالى، أنهم يريدون أن الشيطان يريد إضلالهم. (وهي)، أي الإرادة من العباد لأفعالهم (توطين النفس على الفعل)، أي تشوق النفس وميلها إليه والعزم على فعله ولأفعال غيرهم بشوق النفس ومثلها إليه، كما سبق تحقيقه في كلام الإمام يحيى (عليه السلام) (أو) توطين النفس على (الترك)، أي ترك الفعل منهم أو من غيرهم، كما ذكرنا، وهذا حيث تعلقت الإرادة بالنفي، ويمكن أن يقال إرادة ألا يقوم زيد ليست راجعة إلى كراهة قيامه بل إلى كف نفسه عن القيام، ثم وإن كانت راجعة إلى قيامه فإنه لا يقدح ذلك، وإن كان قبيحاً، ولهذا ذم الشارع الحسد. فنقول حسن وقوعه من زيد وكراهته من عمرو وقبحه، ولا مانع من ذلك، والله أعلم. وقد زعم أكثر المعتزلة أنها لا تعلق بالنفي. وقالوا إنما تعلق بما يؤثر فيه، والنفي لا يفتقر إلى مؤثر. قالوا: ونية الصوم وإرادته متعلق بكراهة المفطرات.

قلنا: إنا نعلم أن أحدنا يجد من نفسه إرادة أن لا يكون كذا ويعلمه ضرورة. فإن قالوا: إن إرادة أن لا يقوم زيد راجعة إلى الكراهة، فإرادة أن لا يقوم هي كراهته قيامه.

قلنا: «فيلزم من ذلك قبح إرادة أن لا يقوم، لأنها على ما زعمتم كراهة، وكراهة

---

(١) الإنسان: ٢٩.

(٢) النساء: ٦٠.

الحسن قبيحة مطلقاً، القيام حيث هو مباح لزيد حسن بلا شك. فإن قالوا معقول حقيقة الإرادة بما يصح تأثيرها فيه، فإن تعلقت بما لا يصح... سميت محبة لا إرادة، فإن أطلق على الإرادة... فهو تجوز. قلنا: هذه دعوة [تخالف قواعد][1] اللغة، والله أعلم... إلا أن نقول ما دليلكم على أنها لا تعلق إلا بما يصح تأثيرها فيه، إن سلمنا لكم صحة تأثيرها؟ فهلا كانت كالاعتقاد يصح بما يؤثر فيه المعتقد وما لا يصح تأثيره فيه»[2].

---

(١) زيادة لاقتضاء سياق الكلام.

(٢) الكلام من بداية الفقرة في الصفحة الآنفة غير تام والسبب أن معظم هذه الورقة استدراكات من مقابلي النسخة أو قرائها والاستدراكات مكتوبة بخط رديء جداً بحيث لا تكاد تقرأ.

[٧] (فصل) في وصف الله سبحانه بالرضا والمحبة والولاية

(و) اعلم : أن (رضا الله ومحبته والولاية) التي (بمعنى المحبة) لا الولاية التي بمعنى ملك التصرف ، فهذه الثلاثة معناها في [حق][1] الله سبحانه وتعالى ، واحد (وهو الحكم باستحقاق) العبد (الثواب قبل) حصول (وقته) ، أي وقت إيصال الثواب إليه ، (وإيصاله) ، أي الثواب (إليه في وقته) ، أي في دار الآخرة .

وقالت المعتزلة بل هي في حقه تعالى ، بمعنى الإرادة ، فإذا علقت بالفاعل فقيل رضي الله عن فلان أو والاه وأحبه ، فمعناه أراد نفعه وكره ضره ، وإذا علقت بالفعل فمعناه أراده فقط . قلنا هذا بناء على أصل فاسد . (والكراهة) هي (ضد المحبة) في الشاهد والغائب ، (وتحقيقها)[2] في حق الله تعالى ، (الحكم) من الله سبحانه وتعالى ، (باستحقاق) العبد (العذاب قبل) حصول (وقته) ، أي قبل حصول الآخرة وذلك وقت ارتكابه المعصية . (وإيصاله) ، أي العذاب (إليه) ، أي إلى العبد (في وقته) ، أي في

---

(١) ساقطة من الأصل ، والزيادة من ع .

(٢) في المتن : وتخصيصها .

الآخرة . (والسخط) من الله (بمعنى الكراهة)، فمعناه معناها، وكذلك البغض والغضب . وأما معنى هذه الألفاظ في الشاهد، فهي[1] بمعنى الإرادة والكراهة في الشاهد . وروى عن أبي علي في قديم قوليه أنه جعل الرضا والسخط معنيين غير الإرادة والكراهة . وقد قيل : أن المحبة والبغض غير الإرادة والكراهة .

قلنا : المحبة إرادة نفع المحبوب وكراهة ضره، والبغض نقضها، فثبت أنها راجعة إلى الإرادة والكراهة .

وأما الغضب فقال الإمام المهدي (عليه السلام) في (الدامغ) : «أنه يستعمل على وجهين : أحدهما بمعنى الغيظ نحو أن يقال غضب عن فعل ولده أو والده، أي أغاظه فعلهما، وإن لم يحصل في قلبه بغض لهما بأن لا يرضى بهما مضرة ولا فوت منفعة . والثاني بمعنى البغض، ومن ذلك وصف الله تعالى، لأنه غضب على الكفار» .

قال : «وأما الغيظ فهو فوران النفس لكراهة ما وقع، والفوران حرارات تهيج بسبب الكراهة . قيل : وأصله التغير إلى نقصان، يقال : غاض الماء إذا ذهب في الأرض . والرضا بالفعل إرادته، وبالفاعل إرادة تعظيمه ويلحق بما تقدم الحسد، فإنه إرادة زوال نعمة الغير .

والغيرة والغبطة إرادة أن يكون له ما مثل ما للمغبوط[2] . والموالاة إرادة المدح والتعظيم . والمعاداة نقيضها» .

(١) في الأصل : وهي .
(٢) في الأصل : المغلوط .

[٨] (فصـــل) فـي تعلــق الإرادة بالكـائنــات

اعلم: أنه لما انتهى الكلام في الإرادة في حق الله سبحانه، وفي حق العباد حسن أن يذكر تعلقهما بالكائنات فقال (عليه السلام): «والله مريد لجميع أفعاله خلافاً لمن أثبت له تعالى، إرادة مخلوقة غير مراده»، وكذلك كراهة مخلوقه غير مراده، وهم من تقدم ذكره من المعتزلة (لنا عليهم: ما مـرّ من الأدلة فلا وجه لإعادته، (و) هو تعالى، (مريد لفعل، الطاعات وترك المقبحات) لأنه أمر بالطاعات، ونهى عن المقبحات.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «اتفق أهل القبلة على أن الله تعالى، مريد لجميع أفعاله ما خلا الإرادة والكراهة، فإنه قد خالف فيها من قدمنا ذكره. ثم اختلفوا بعد ذلك فيما يريده الله من أفعال غيره وما لا يريده، فذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة إلى أنه تعالى، مريد لجميع الطاعات من أفعالنا ما حدث منها وما لم يحدث، وأنه تعالى، كاره لجميع المعاصي ما حدث منها وما لم يحدث.

وذهب سائر فرق المجبرة من الأشعرية والنجارية إلى أن ا لله تعالى مريد لجميع الكائنات طاعة كانت أو معصية، وأنه لا كائن في عالمنا هذا إلا وهو متعلق بقدرة الله

تعالى، وإرادته، وأن سائر الفواحش كلها والمعاصي صادرة عن إرادته، وأن ما لم يحدث فإن الله تعالى، لا يريد طاعة كان أو معصية». انتهى.

وأما المباحات فهي على وجهين أحدهما غير موصوف بالحسن؛ وهذا كالحركة اليسيرة. وهذا لا يريده الله ولا يكرهه. ذكر الإمام يحيى (عليه السلام). وأما ما كان يوصف بالحسن وهو ما لم يكن يسيراً من المباح نحو الأكل والشرب.

فقال أبو القاسم (البلخي) ومن تابعه: (و) هو تعالى، (مريد لفعل المباحات) قال: (لأن فعلها شاغل) لفاعلها (عن فعل المعصية. قلنا) جواباً عليه: ليس فعل المباح مقصوداً لله تعالى ولا مراداً ولا مكروهاً، وإن شغل عن المعصية، وإنما المقصود لله تعالى، هو ترك المعصية، وهو تمكّن ترك المعصية من غير اشتغال بمباح، إذ (ليس) المباح (بنقيض لها)، أي للمعصية حتى لا يمكنه ترك المعصية إلا باشتغال بالمباح.

حقيقـة النقيضيــن

وحقيقة النقيضين: ما ينقض أحدهما الآخر، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. (وأما ما ورد بصيغة الأمر منها)، أي من المباحات، (نحو) ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾[1]، ﴿ وكلوا و(اشربوا) ﴾[2]، ﴿ فانتشروا في الأرض ﴾[3]، ﴿ وابتغوا من فضل الله ﴾[4]، في بعض الأحوال، (فإرادة الله تعالى)، فيها إنما هي (لمعرفة حكمها)، أي ليعرف المكلف حكم المباحات، وأنه إن شاء فعلها وإن شاء تركها، ولا عقاب في فعلها وتركها. (كل الأحكام) من الوجوب، والندب، والحظر، والكراهة، والإباحة (معرفتها واجبة) ليعرف المكلف الطاعة والمعصية ويوقف على الحدود.

فعرفت أن ما ورد بصيغة الأمر من المباحات (كالخَبرِية)، أي كما ورد بصيغة الخبر

(١) المائدة: ٢.

(٢) الطور: ١٩.

(٣) في الأصل: وانتشروا.

(٤) الجمعة: ١٠.

بالمباح، فكما أن معرفة الخبرية ومراد الله منه واجبة، كذلك ما ورد بصيغة الأمر ليس المراد من ذلك إلا معرفة المكلف حكمه.

(و) أما المباحات في الآخرة فإن (الله تعالى) (مريد) (لأكل أهل الجنة) في الجنة (وشرابهم) وتلذذهم بمنكوحاتهم وسائر نعمهم (وفاقاً لأبي هاشم)، وخلافاً لأبيه أبي علي فإنه قال: لا يريد الله أكل أهل الجنّة، لأنه من المباح.

(قلنا: بل يريده إذ هو)، أي إرادة أكلهم من الله سبحانه، (أكمل للنعمة) عليهم من الله سبحانه، إذا علموا أن الله سبحانه، يريد أكلهم وتلذذهم ولقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون﴾[1]. و (إذ لا خلاف بين العقلاء أن الموفر العطاء من أهل المروءة والسخاء) من المخلوقين (يريد أن يقبل المعطى ما وفّر إليه) ذلك المَعْطى من العطاء، بل المعلوم من حال أهل الكرم والسخاء الكراهة لعدم قبول عطاياهم، (والله)، جل وعلا، (بذلك)، أي بإرادة قبول عطاياه وتلذذهم بنعمه (أولى) من عباده. وقد ورد بذلك الحديث. وكيف وكل كرم وسخاء وجودٍ في العباد فمن فضله وإنعامه.

المعتزلة: الله لا يريد المعاصي

قالت (العدلية) جميعاً: (ولا يريد) الله، جل وعلا، (المعاصي) الواقعة من العبيد العاصين لأنها قبيحة، والله، يتعالى عن إرادة القبيح، ولأنه لو أرادها لم يحسن منه، جل وعلا، النهي عنها ولا العقاب عليها. (خلافاً للمجبرة فإنهم قالوا إن الله تعالى، أرادها، وأراد كل واقع من العباد.

المجبرة: الله يريد المعاصي

(قلنا) رداً عليهم: (إرادته تعالى، لها صفة نقص) لا يشك فيها لكونها قبيحة من حيث كونها إرادة للقبيح وإرادة القبيح قبيحة، (والله يتعالى عن صفة النقص).

(١) المائدة: ٢.

ثم نقول: لو كان وقوع الكائنات بإرادة الله، كما زعموا، وأن ما لم يرده الله فهو ممتنع الوقوع لا محالة، للزم أن يكون الأمر بالواقع كالأمر للمَرمي من شاهق بالنزول، وأن يكون الأمر بغير الواقع كالأمر بالجمع بين الضدين وإيجاد الأجسام وغير ذلك من الأمور المستحيلة. وهكذا القول في النهي. وهذا يبطل الأمر والنهي والمدح والذم ويسد باب المجازاة بالثواب والعقاب، ويهدم قاعدة الشريعة والعمل عليها، ويؤدي إلى إفحام الرسل وإبطال البعثة. ذكر هذا الإلزام الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل). وهو إلزام حق لا محيص لهم منهم. قال: «وليس العجب من البُلهِ وأهل البلادة من المجبرة، فلو سكت الجاهل ما اختلف الناس، وإنما العجب من أهل الفطنة والكياسة منهم حيث قالوا بهذه الأقوال الرديئة ودانوا بمثل هذه المذاهب المنكرة، فتباً للجبر وسحقاً لأصحابه وقبحاً وترحاً لأتباعه وأربابه، كيف ضربوا عن التنزيه صفحاً وطووا عن إحراز محاسنه كشحاً».

(و) أما الأدلة النقلية على ما ذهب إليه العدلية من تنزيه الله سبحانه، وعدله، وهي كثيرة من الكتاب والسنة منها ما (قال الله تعالى: ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾[١])، وقال تعالى: ﴿ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل (والله لا يحب الفساد) ﴾[٢] وقال تعالى: ﴿ إن تكفروا فإن الله غني عنكم (ولا يرضى لعباده الكفر) وإن تشكروا يرضه لكم ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾[٤]، والمراد لا يكون مكروهاً فيلزم أن تكون المعاصي غير مرادة. وقال تعالى: ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ﴾[٥]. ثم قال بعد ذلك: ﴿ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ﴾[٦].

وقال الإمام يحيى: «وهذه الآية فيها دلالة على فساد مذهبهم من وجوه خمسة:

---

(١) غافر: ٣١.
(٢) البقرة: ٢٠٥.
(٣) الزمر: ٧.
(٤) الإسراء: ٣٨.
(٥) الأنعام: ١٤٨.
(٦) الأنعام: ٦.

أما أولاً

فإن الله تعالى، حكى صريح مذهبهم ثم ردّ عليهم بقوله: كـذّب الذين من قبلهم.

وأما ثانيـاً

فقوله تعالى: ﴿ حتى ذاقوا بأسنا ﴾، والبأس هو العذاب، وهو لا يستحق إلا على الأمور الباطلة ومخالفة الحق.

وأما ثالثـاً

فقوله تعالى: ﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ﴾. وهذا تهكّـم من الله واسترذال لهم فيما زعموه وتجهيل لهم فيما قالوه.

وأما رابعـاً

فقوله: ﴿ إن تتبعون إلا الظن ﴾. وهذا يدل على جهلم فيما اعتقدوه وأنهم ليسوا على بصيرة منه.

وأما خامسـاً

فقوله تعالى: ﴿ وإن أنتم إلا تخرصون ﴾، أي تكذبون. والخرص هو الكذب. قال: وقد زعم الرازي ردّ هذه الآيات فقال في قوله تعالى: ﴿ لو شاء الله ما أشركنا ﴾ الآية: إن التهكم والتجهيل لهم ما كان على إرادة شركهم، وإنما وقع التوبيخ لهم لأنهم كانوا يقولون ذلك لا عن اعتقاد بل على سبيل السخر والاستهزاء. وهذا فاسد من أوجه ثلاثة:

أما الأول

فهذا تعسف بعيد وخروج عن الظاهر لغير موجب، فإن سياق الآية دال على أن الإنكار والتوبيخ والتكذيب لهم إنما كان من أجل اعتقادهم أن الله شاء شركهم. فهذا هو المفهوم من الآية.

وأما ثانيـاً

فلأن قوله تعالى: ﴿ كذلك كذب الذين من قبلهم ﴾، على كلى القرأتين مشدداً

ومخففاً، من الكذب والتكذيب، وهما لا يقالان لمن استهزأ، وإنما يقال ذلك لمن اعتقد الشيء وصمم على الجزم عليه، فكيف يقال أنهم ما كانوا يعتقدون ذلك.

وأما ثالثاً

فلو كان الإنكار عليهم والتوبيخ من أجل أن مقالتهم ما كانت عن اعتقاد بل على سبيل الهزء والتسخر، كما زعم، لوجب أن يقال أن التهكم والتوبيخ على منكري القيامة والحشر والنشر وأحوال المعاد ما كان إلا لأجل ما كانوا يقولون ذلك لا عن اعتقاد بل على سبيل الهزء والتسخر. وهذا خطأ عظيم وضلال كبير. وقال[1] في قوله تعالى: ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾ فقال: إن المعاصي ليست بمكروهة وإنما منهى عنها[2]. وهذا مدافعة للنص وخروج عما تقتضيه الآية، فإن الله تعالى، صرح بكون هذه المعاصي مكروهة. فكيف يقال المراد بالكراهة؟ وأيضاً فلو سلمنا أن المراد بالكراهة النهي فالنهي لا يتصور معقول حقيقته إلا بالكراهة، فلا بد من كون المعاصي مكروهة. وأيضاً لو ساغ هذا التأويل لساغ للباطنية ما يقولون من تأويلات الظواهر والنصوص. وقال في قوله تعالى: ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾: إنا نقول بموجب الآية فإن الله لا يتصور منه ظلم للعباد ولا يعقل صدوره من جهته بل كلما فعله فهو عدل، لأنه تصرف في ملكه. وهذا فاسد:

أما أولاً

فلو جاز حملها على ما ذكره لخرجت الآية عن الفائدة ولجلت عنها البتة، لأن إذا لم يعقل الظلم من جهته فلا معنى للتمدح بكونه لا يفعله، ولهذا فإن المقعد لا يمكنه التمدح بترك الاطلاع على عورات الناس، لما كان لا يمكنه ذلك، فلما تمدح بترك إرادة الظلم دل على أن الظلم ممكن من جهته والله لا يريده أصلاً.

وأما ثانياً

فلأن الآية عامة، فإنه نفى بظاهر الآية وصريحها إرادة الظلم لأحد من العباد، سواء

---

(١) يعني الرازي.

(٢) في الأصل: منها.

كان الظلم من جهته، أو التظالم فيما بينهم، فقد نفى أن يكون مريداً لشيء منه. وهذا ما نريده. وقال في قوله تعالى: ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ إنا نقول بموجب الآية فعندنا أن الله لا يحبه ولكن لم لا يريده؟ والفرق بين المحبة والإرادة أن المحبة هي الإرادة التي تلحقها تبعة، والله تعالى، يريد المعاصي إرادة ليس عليه فيها تبعة، فلا يكون محباً لها. وهذا فاسد:

أما أولاً

فإن هذه من التعسفات النادرة، فإن ظاهر الآية في قوله تعالى: ﴿ لا يريد ظلماً للعباد ﴾، كما نفى أنه لا يريده بظاهرها فهكذا أنفى أنه لا يحب الفساد، لأنها سيان في القبح من غير حاجة إلى هذا التأويل، فليس في الآية ما يشعر بما قاله، فيجب أن يكون باطلاً.

وأما ثانياً

فلا نسلم أن المحبة هي الإرادة التي تلحقها تبعة، بل المحبة هي الإرادة لا غير، فإذا نفى الله المحبة فقد نفى الإرادة في حق الفساد، وأنه كما لا يحبه فهو لا يريده أيضاً. وقال في قوله تعالى: ﴿ ولا يرضى الكفر ﴾ أن الرضا ليس هو الإرادة وإنما هو ترك الاعتراض عن الكفر. ومعنى الآية بزعمه أن الله لا يترك الاعتراض على الكفر بل يعترضه وينكره على أهله. وهذا أيضاً فاسد:

أما أولاً

فهو خروج عن ظاهر الآية وعدول عن معناها بالكلية فيجب أن يكون مردوداً.

وأما ثانياً

فلأن الرضا أمر ثبوتي فكيف يجوز أن يقال أن المرجع به إلى ترك الاعتراض عن الكفر. وهذا أمر سلبي، والأمور الثبوتية لا يجوز الرجوع بها إلى الأمور السلبية، لأنه قلب لحقائقها وإبطال لمعانيها، فلينتظر الناظر تعسف هذا الرجل بصرائح هذه الآيات وإخراجه لمعانيها اللائقة بها، وما ذاك إلا محبة لسلفه وعصبية لمذهبه، والحق أحق أن يتبع. ذكر هذا كله الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل).

(قالوا)، أي المجبرة: (الله) سبحانه وتعالى، (مالك) لجميع عباده وسائر مخلوقاته، والمالك (يتصرف في مملوكه) بما شاء وكيف شاء، فلا يقبح ما أراده وفعله.

وقال ابن الخطيب الرازي في (النهاية): «قد تقرر أن الله تعالى، موجد لجميع الحوادث، وكل من كان موجداً لجميع الحوادث فلا بد وأن يكون مريداً لها فيلزم مما ذكرنا أن الله مريد لجميع الحوادث. وهذا مطلوبنا». قال: «وإنما قلنا أن الله تعالى، موجد لجميع الحوادث لما سيأتي مقرراً في خلق الأعمال، فإنا سنبين أن الله هو المتولي لإيجادها والخالق لها وأنها متعلقة بقدرته». قال: «وإنما قلنا أن كل من كان موجداً للشيء فلا بد وأن يكون مريداً فلما مضى تقريره في مسألة الإرادة من أن اختصاص الشيء بوجوده في وقت دون غيره وبوقوعه على وجوهه المختلفة لا يمكن إلا بالإرادة. فإذاً يجب أن يكون الله تعالى، مريداً لجميع الحوادث». انتهى.

(قالوا)[١] وأيضاً: قد ورد بذلك السمع حيث (قال تعالى): ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً أساطين الجن والإنس يوحي بعضهم زخرف القول غروراً﴾[٢]، ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾[٣]، ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾[٤]، ﴿ولو شئنا لرفعناه بها﴾[٥]، ونحوها من الآيات (قلنا) رداً عليهم: (قولكم) إن الله سبحانه، (مالك يتصرف في مملوكه) كيف يشاء، (سب) منكم عظيم (لله تعالى) وذلك (حيث نسبتم إليه) تعالى، (صفة النقص) وهي إرادته لجميع المقبحات المعقولة من العباد، وذلك (لأن من أراد من) المخلوقين (من مملوكه الفساد) وظلم العباد (فقد تحلى بصفة النقص عند العقلاء). ولهذا يسفهونه ويصوبون من ذمه وعاقبه على ذلك، فكيف بذلك في حق رب العالمين؟ تعالى عما يقولون به الملحدون علواً كبيراً.

---

(١) زيادة في المتن: «مالك لعباده يتصرف في مملوكه».
(٢) الأنعام: ١١٢.
(٣) الأنعام: ١٣٧.
(٤) يونس: ٩٩.
(٥) الأعراف: ١٧٦.

الـرد على الـرازي

وأما ما ذكره الرازي فلا نسلم أن الله تعالى ، هو الخالق لأفعال العبادة ، وأنها متعلقة بقدرته :

أما أولاً

فلما بينا من الأدلة في خلق الأفعال ، ولأن إسناد أفعال العباد إلى غيرهم يبطل الحسن[1] والبديهة ويؤدي إلى بطلان الأمر والنهي ، ويبطل الدين والتشريعة ويهدم قواعد الملة . وهذا لا سبيل إليه بحال .

وأما ثانيـاً

فإن سلمنا أنه موجد لأفعال العباد ، على زعمكم ، فمن أين يلزم أن يكون مريداً لها ؟ قالوا دليله الشاهد ، فإن الواحد منا لما كان موجداً لفعله كان مريداً له . قلنا : وأي فاعل في الشاهد على مذهبهم حتى يمكن الرد إليه والقياس عليه ؟

وأما ثالثـاً

فإذا جاز عندكم أن الله تعالى ، يخلق هذه القبائح ثم ينهى عنها ، فلم لا يجوز أن يخلقها مع كراهته لها وسخطه عليها ؟ والجامع أنه في كلتي الحالتين كاره لها ، فسقط ما قالوه . ذكر هذا الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) .

(و) أيضاً ما ذكرتموه وافتريتموه على الله سبحانه ، (رد للآيات المتقدمة) ونحوها ، واعتسافكم في تأويلها لا ينفعكم ، لأنه مخالف للعقل ولصرح لغة العرب حسبما قد حققناه ، ومن رد آية من كتاب الله كفر إجماعاً .

وأما ما احتجوا به من الآيات فمعناها واضح عند من لم يعمه التعصب والضلال . أما (الآية الأولى) وهي ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ ، فإن معناها : أنه (لو شاء الله لأماتهم قبل فعل المعصية ، أو) لو شاء (سلب قواهم) فلا يقدرون على فعل المعصية ، (أو) لو

---

(١) يعني التحسين والتقبيح أو قد يريد الحسن فيكون تصحيف من الناسخ .

شاء لمنعهم قسراً وألجأ بأن (أنزل ملائكة تحبسهم) عن فعل المعصية فلا يقدرون على فعل شيء منها. فبين تعالى، في هذه الآيات اقتداره على إكراههم وقسرهم، وأنه تعالى، قادر على ذلك (لكنه) تعالى، (خلاهم وشأنهم)، أي مكنهم من الفعلين ووكلهم إلى اختيارهم، ولم يمنعهم من العصيان واتباع الشيطان ليتم التكليف ويحسن الأمر والنهي والثواب والعقاب، وكل ذلك لا يتم إلا مع كمال الاختيار وزوال القسر، كما قال تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[1]، (ولأن أمامهم)، أي قدامهم (الحساب) في يوم القيامة على القليل والكثير، والصغير على أعمالهم والكبير، (ومن ورائه)، أي ومن وراء الحساب (العقاب) الأليم والعذاب المقيم، كما (قال) الله تعالى: ﴿ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون (إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار). مهطعين مقنعي رؤوسهم لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء﴾[2] وكذلك معنى الآية الأخرى وما شابهها من الآيات وهي: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾[3]، أي لو شاء لأكرههم على الإيمان ولقسرهم، فيلجئهم إلى الإيمان بإنزال الملائكة يكرهونهم عليه كقوله تعالى: ﴿إن شاء ينزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين﴾[4]، ونحو ذلك، ولو فعل تعالى، ذلك لبطل الثواب والعقاب وبطل التكليف.

صفـة الكـــلام

ومما يلحق بهذه المسألة[5] وصف الله سبحانه، بكونه متكلماً، فإنه قد وقع في كيفيته خلاف بين الأشعرية وغيرهم.

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «أعلم: أنا قبل أن نخوض في مقاصد الباب نذكر الكلام في ماهية الكلام، والكلام في تلخيص محل النزاع.

---

(١) الكهف: ٢٩.

(٢) ابراهيم: ٤٢، ٤٣.

(٣) يونس: ٩٩.

(٤) الشعراء: ٤.

(٥) في الهامش: أي مسألة الإرادة وتوابعها.

ماهية الكـلام ما كان مؤلفـاً من الحـروف وأقلـه حرفـان

أما ماهية الكلام فعندنا: أن حقيقة الكلام ما كان مؤلفاً من هذه الحروف، وأقله حرفان. وهل بعد نحو رجل وفرس كلاماً أو لا؟ فالذي ذهب إليه المتكلمون والجماهير من الأصوليين أن هذه الكلم المقددة[1] معدودة من جملة الكلام. وخالفهم في ذلك النجارية والمختار ما ذهب إليه الأصوليون، لأن كلامنا ههنا في البحث عن حقيقة الكلام على لسان أهل اللغة، ومعلوم أن من أطلق هذه الألفاظ المفردة فإنهم يسمونه متكلماً ويسمونها كلاماً أيضاً.

وأما الأشعرية فزعموا أن الكلام يطلق بالاشتراك على أمرين: أحدهما على المعنى القائم بالنفس. وثانيهما على هذه الحروف المسموعة». قال: «وأما الكلام في تلخيص محل النزاع فنقول: أجمع المسلمون على وصف الله سبحانه وتعالى، بكونه متكلماً، ولكن اختلفوا في فائدة وصفنا له بذلك، فعندنا.

تعريف المعتـزلـة للكــلام

وهو قول المعتزلة أن فائدة وصفنا لله تعالى، بكونه متكلماً هو أنه خلق هذه الحروف والأصوات في جسم من غير أمر زائد على ذلك. وكونه متكلماً عندنا وعندهم يجري مجرى الأوصاف الاشتقاقية التي لا يعتبر فيها إلا مجرد الفعل لا غير، كقولنا: خالق ورازق.

صفـة الكـلام عنـد الأشعـريـة

وأما الأشعرية فزعموا أن كلام الله تعالى، صفة حقيقية مغايرة لوجود هذه الحروف والأصوات قائمة بذاته، وأن معنى كونه متكلماً عندهم هو اختصاصه بهذه الصفة، وقيامها بذاته كالقادرية والعالمية. وزعموا أن هذه الحروف دالة على هذه الصفة. ثم اختلفوا بعد ذلك في الوحدة والتعدد في كلام الله تعالى. فالذي ذهب إليه المحققون منهم أن كلام

---

(١) أي المتفرقة، انظر الصحاح ٢ / ٥٢٢.

الله تعالى، إنما هو حقيقة واحدة لا يدخلها التعدد البتة، وأن كونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً أو غيرها من وجوه الكلام أمور إضافية متعلقة بالكلام مستندة إليه، وهو كالعلم بالإضافة إلى تعلقاته.

الكـــلام عنـد قـدمـاء الأشعـريـة

وقد حكى الاسفرايني عن بعض قدماء الأشعرية أن كلام الله متعدد في نفسه إلى أمور خمسة: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنـداء[1]. والأكثرون منهم على خلافه، وأنه حقيقة واحدة غير متعددة». قال[2]: «واعلم أن التحقيق أنه لا نزا بيننا وبين هؤلاء الأشعرية في كونه تعالى، متكلماً بالمعنى الذي ذكرناه، لأنه لا يخلو النزاع بيننا وبينهم من وجهين: أحدهما: أن يكون النزاع في الصحة، فذلك غير ممكن، لأنا متفقون على أن الله سبحانه وتعالى، يصح منه إيجاد هذه الحروف والأصوات في الأجسام، أو يكون النزاع في الوقوع فهو غير متصور أيضاً، لأن عندهم أن الله تعالى، هو الموجد لجميع أفعال العباد كلها ومنها هذه الحروف والأصوات، فلا يمكنهم إنكار كونه تعالى، موجداً لها. وأما على مذهبنا فيجوز تقرير كونه تعالى، موجداً لها بدلالة سمعية، لأن وقوع هذه الحروف والأصوات من جهة غيره ممكن، فلا يستفيد كونه موجداً لها إلا بالسمع. فثبت أنه إذا كان لا معنى لكونه متكلماً إلا خلق هذه .....[3].

أزيد من كونه قادراً عليها، وعالماً بها، ومريداً لإيجادها، فقد صح أنه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه تعالى، متكلماً بالمعنى الذي ذكرناه. وثانيهما: أن يكون النزاع لفظياً، وهو أن يقولوا: لا نسلم أن لفظة المتكلم موضوع لموجد الكلام، وإنما نقول أنها موضوعة لمن يختص بصفة المتكلمية كإطلاق لفظ القادر والعالم». قال: «وليس ما ذكروه مما يستحق

---

(١) هذا الرأي لأكثر الأشعرية أما رأي الاسفرايني أنه يستحيل سماع ما ليس بصوت، وهو يوافق أبا منصور الماتريدي وفي تفسيرهما لقوله تعالى: ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ (التوبة: ٩) قالا: أراد حتى يسمع ما يدل على كلام الله. كما يقال: سمعت علم فلان. انظر الصابوني، كتاب البداية ٦٦، المقدسي، المسامرة ١ / ٨٠.

(٢) يعني الإمام يحيى بن حمزة.

(٣) ناقص في الأصل.

الأطناب، لأنه خوض في أمر لفظي لا تعلق له بالمباحث العقلية، وينبغي أن يرجع به إلى الأدباء، وهم لا يطلقونه إلا على فاعل الكلام». قال: «وأما المقصود من هذا الباب فنبدأ بالنظر في إثبات كونه تعالى، متكلماً، ثم نذكر الدلالة على حدوث كلامه، ثم نردفه بالدلالة على كونه صادقاً، ثم نذكر ما يتعلق بمباحث الحروف والصوت».

قلت: وقد نقلت المقصود من ذلك بأكثر لفظه مع حذف اليسير من فضلاته.

الدليل على أن المتكلم هو فاعل الكلام

قال: «أما إثبات كونه تعالى، متكلماً، فالمتكلم هو فاعل الكلام، وقد صح أن الله سبحانه، خلق الكلام وفعله، فصح وصفه تعالى، بأنه متكلم. والدليل على أن المتكلم هو فاعل الكلام، هو أن المتكلم اسم اشتقاقي، والاسم الاشتقاقي لا يعقل في إطلاقه إلا بوجود الفعل، فيجب أن يكون المرجع بكونه متكلماً إلى وجود الكلام، لأنه من أسماء الفاعلين، كالمنعم والمكرم، ولا شك في كونها مشتقة من الأفعال الجارية عليها، فلا فرق بين قولنا منعم ومكرم ومتكلم، وبين قولنا ضارب، وكاسر، وقاتل. والاسم الاشتقاقي لا يعقل في إطلاقه إلا بوجود الفعل، لأن وجود الفعل أصل في معقول الاسم المشتق.

وأما لأنه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً فقد خالف في ذلك جماهير الأشعرية كالغزالي والجويني وابن الخطيب الرازي وغيرهم زعموا أن كلام الله تعالى، صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، قائمة بذاته، وأنه يستحقها لكلام قديم كسائر صفاته من القادرية والعالمية وغيرها. وزعم بعضهم أنه يستحقها لذاته». قال: «ومعتمدنا في فساد مقالتهم هذه مسالك :

إبطال القول بالطريقة الذاتية للكلام في حق الله

أما أولاً

فلأن إثبات ذلك لا طريق إليه، وما لا طريق إليه وجب نفيه. وأيضاً لا يخلو حال

من أثبت لله تعالى، حالة بكونه متكلماً هي المتكلمية؛ أما أن يقولوا بثبوت هذه التعلقات لهذه الحالة؛ أعني الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وسائر وجوه الكلام، أو لا يقولو[ن][1] بثبوت شيء منها، فإن لم يثبتوا شيئاً من هذه التعلقات فهذا باطل، لأن حصولها من دون هذه التعلقات محال، لأن هذه التعلقات أصل في معقول حقيقة الكلام، فيستحيل أن تكون هذه المتكلمية حاصلة من دونها، وإن كانت ثابتة معها فهو باطل أيضاً، لأن هذه المتكلمية لا شك عندهم في ثبوتها في الأزل، فلو كانت هذه التعلقات ثابتة معها فيما لا أول له لكان قوله تعالى: ﴿ ولقد نادانا نوح ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وأوحينا إلى ابراهيم...... وآتينا داؤد زبورا ﴾[3]، وسائر الأخبار والقصص كذباً لا محالة، لأن الاخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي يكون كذباً والكذب على الله تعالى، محال، ولكان يلزم أن يكون الأمر والنهي كقوله تعالى: ﴿ أقيموا الصلاة ﴾[4]، ﴿ ولا تقربوا الفواحش ﴾[5]، قبحا، لأن الأمر والنهي لغير مأمور ومنهى قبيحان». قال: «لا يقال: أن هذه الصفة بالإضافة إلى تعلقاتها كالعلم بالإضافة إلى تعلقاته، فكما جاز حصول العلم، وإن فقد بعض متعلقاته، فهكذا الحال في الكلام، لأن نقول هذا فاسد لوجهين:

أما أولاً

فهذا بناء على مذهبهم على أن العلم حقيقة مفردة ولها تعلقات مضافة إليها. ونحن لا نسلم هذا، وإنما العلم عندنا هو نفس هذا التعلق من غير زيادة أمر آخر، كما قدمنا شرحه.

أما ثانياً

فلو سلمنا أن العلم حقيقة مفردة، وأن لها تعلقات فإنا نقول: أن متعلقات علمه

---

(١) في الأصل: يقولوا.

(٢) الصافات: ٧٥.

(٣) النساء: ١٦٢.

(٤) المؤلف دأب على اقتطاع الجزء الذي يريده من الآية وهذا منهجه «وأقيموا الصلاة» ورد في أكثر من آية وقصد المؤلف مطلق الأمر فحسب.

(٥) الأنعام: ١٥١.

تعالى حاصلة في الأزل بلا نهاية، ثم بعد ذلك أما أن نقول أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد، كما هو مذهب أكثر المتكلمين، فحينئذ لم يتجدد شيء من معلوماته وكانت ثابتة. وإن قلنا أن العلم بأن الشيء سيوجد غير العلم بوجوده إذا وجد، فإنه قد تجدد أمر آخر بوجوده، كما هو المختار. فقد حصل فيما لا أول له تعلقات بلا نهاية بخلاف الكلام فإنه ثابت عندهم من دون حصول شيء من متعلقاته، فإن حصلت معه فهو محال، كما قدمنا، وإن حصل من دونها فهو محال أيضاً. فلهذا كان القول بهذه الصفة محالاً. وأيضاً لا يخلو حال من أثبت لله تعالى، حالة في الأزل بكونه متكلماً: أما أن نقول بثبوت هذه الحروف والأصوات مع هذه المتكلمية في الأزل أو لا نقول، فإن قال: أن هذه الحالة ثابتة في الأزل مع هذه الحروف والأصوات فهذا باطل، لأن هذه الحروف لا شك في حدوثها فيستحيل حصولها في الأزل، وإن قال بثبوت هذه في الأزل من دون هذه الحروف فهذا محال، لأن هذه الحروف أصل في معقول حقيقة الكلام، إذ لا يعقل كلاماً من دونها فثبت أن القول بإثبات هذه الحالة يؤدي إلى المحال، وما أدى إلى المحال فهو محال». قال: «واحتج الأشعرية على أن المتكلمية حالة بشبه ثلاث:

الأولـــى

وهي المعتمدة، وعليها تعويل الرازي في تقرير أنا قد اتفقنا على أن الله آمر مخبر ناهٍ، فليس أمره ونهيه وخبره أما أن يكون عبارة عن مجرد هذه الألفاظ أو أن يكون أمراً وراء هذه الألفاظ، فالأول باطل، لأن اللفظة الموضوعة للأمر قد كان من الجائز أن لا يضعها واضعها لمعنى أصلاً حتى تكون من المهملات، ثم بتقدير أن يضعها لمعنى، لكن من الجائز أن تكون اللفظة الموضوعة لإفادة معنى الأمر تكون موضوعة لإفادة معنى الخبر وبالعكس من هذه، فإذن كون اللفظة المعنية أمراً ونهياً وخبراً إنما كانت كذلك لأمر وراء صيغتها.

ملخص كـلام الـرازي في إثبـات صفـة الكــلام

وكذلك الأمر إنما هو دلالتها على ماهية الطلب والزجر والحكم. وهذه الماهيات

ليست أموراً وضيعة بل هي حقائق ثابتة لا تختلف باختلاف المواضعات. وليست عبارة عن العلم والقدرة والإرادة، لأنا نعلم بالضرورة أن ماهية الأمر والنهي مخالفة لماهية العلم والإرادة والقدرة، ولا نريد بالكلام إلا هذا. فثبت أن أمر الله تعالى، ونهيه وخبره صفات تحقيقية قائمة بذاته مغايرة لإرادته وقدرته وعلمه، وأن الألفاظ الواردة في الكتب المنزلة على اختلاف عباراتها دالة عليه. وهذا مطلوبنا. فهذا ملخص ما ذكره ابن الخطيب في نهايته».

الـرد على الشبـهة الأولـى

قال (عليه السلام): «والجواب من أوجه ثلاثة: أما أولاً فإنكم قد صدرتم هذه الشبهة بدعوى الإجماع على أن الله آمر وناه ومخبر، وهذا غير مدفوع ولا ننكره، ولكن نقول: وكذلك وقع الاتفاق أيضاً على أن أمره ونهيه وخبره ليس إلا مجرد هذه الصيغ مع الإرادة والكراهة من غير أمر وراءها، فإن كان الإجماع دالاً على ما ذكرتم فهو بعينه دال على فساد ما ذهبتم إليه من الكلام النفسي القائم بذاته تعالى.

وأما ثانياً

حقيقـة الأمـر

فلم لا يجوز أن يكون حقيقة الأمر هو قولنا «افعل»، أو ما في معناها، مع الإرادة للمأمور؟ وحقيقة النهي هي قولنا: «لا تفعل»، أو ما في معناها، مع كراهة النهي. والخبر هو قولنا: «فعل زيد»، أو ما في معناه، مع الإرادة لكونه خبراً.

حقيقـة النهي والخبـر

ويدل على ما قلناه أنا متى علمنا هذه الأمور علمنا حقائق الأمر، والنهي، والخبر، وإن لم نعلم شيئاً آخر. ومتى لم نعلم هذه الأمور لم نعلم حقائق هذه الأشياء، وإن علمنا كل شيء.

وأما ثالثاً

فنقول ليس يخلو حقيقة الأمر والنهي والخبر أما أن تكون هي مجرد هذه الصيغ مع الإرادة والكراهة أو أمر آخر، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فهو باطل، لأن حقائق هذه الأمور ظاهرة عند العقلاء وأهل اللغة، فلو كان ثم أمر وراء هذه الصيغ مع الإرادة والكراهة لكان أمراً خفياً لا يطلع عليه إلا الخواص وأهل الذكاء من علماء الكلام، فكان يلزم ألا تكون هذه معقولة لمن لا يعلم الكلام النفسي من العوام، وأهل اللغة، والمهملين لطرائق النظر. وهذا معلوم الفسادة بالضرورة قوله: إن صيغ الأمر والنهي والخبر أمور وضعية مختلفة بحسب اختلاف المواضعات. وحقائق هذه الأمور عقلية لا تختلف باختلاف المواضعات. وهذا يدل على أن حقائق الأمر والخبر أمراً وراء هذه الصيغ.

قلنا: إن مدلولات الصيغ والألفاظ في الأمر والنهي والخبر وغيرها من سائر الحقائق كالإنسان، والفرس، والجسم، والعرض سواء كان لها وجود في الخارج أو لا إنما هي أمور ذهنية متعلقها العقل، وليست من الكلام في شيء بل هي أمور متصورة في الذهن. قوله في آخر الشبهة: لا نريد بالكلام النفسي إلا ذاك. قلنا: هذا فاسد:

أما أولاً

فإذا كان غرضكم بالكلام النفسي هو العلم بالحقائق الذهنية فإذاً الخلاف في المسألة يكون لفظياً لأنا لا ننكر الحقائق الذهنية.

وأما ثانياً

فإذا كان يلزم من مجرد اختلاف الصيغ في الأمر، والنهي والخبر، مع أن حقائقها غير مختلفة، أن يكون ثمة كلام نفسي على زعمكم، فيلزم في لفظ الفرس والإنسان وسائر الألفاظ أن يكون تحتها أموراً نفسية حتى يلزم أن يكون فرس نفسي، وإنسان نفسي. وهذا فاسد. وهم لا يقولون به، فبطل ما توهموه في هذه الشبهة.

الشبهــة الثانيــة

قولهم: أصدق العلوم وأقواها ما يجده الإنسان من نفسه، والمعلوم أن الواحد منا قبل فعله الكلام يجد من نفسه زائداً على إرادته للكلام وإيجاده له، وذلك الشيء هو الذي نريده بالكلام النفسي.

والجواب من وجهين:

أما أولاً

فلأن ذلك الأمر الذي يجده الإنسان من نفسه هو العلم بماهية الكلام وحقيقته وكيفية إيجاد هذه الحروف وترتيبها وانتظامها.

وأما ثانياً

الرد على الشبهة الثانية فلأن قبل إيجاد الكتابة وبناء الدار يتصور الواحد منا هذه الأمور قبل إيجادها فيجب أن يكون ثم كتابة نفسية. وهذا معلوم الفساد بالضرورة. لا يقال أليس العقلاء يقولون في نفسي كلام؟ فكيف يصح منكم رد الكلام النفسي مع أن العقلاء لا يعلمون حقيقته من أنفسهم؟ لأنا نقول: هذا فاسد:

أما أولاً

فإثبات الأمور الحقيقية بالألفاظ والتوصل إلى تقرير الحقائق بالعبارات هو من دواعي الخبط وجوالب الزلل بل لا بد من إثبات الحقائق أولاً بالأدلة والبراهين، ثم يعبر عنها بأي عبارة كانت. فأما أن تكون العبارة هي الأصل في تقرير الحقائق فهذا زلل بين وميل عن طريق الحق واضح.

وإما ثانياً

فكما هم يقولون: في نفسي كلام، فهم يقولون أيضاً في نفسي بناء دار وعمارة مسجد، فيجب أن يكون الدار والمسجد أمرين نفسيين، كما زعموا. وهذا خطأ.

الشبهــة الثالثــة

قولهم أن القديم تعالى، لو لم يكن متكلماً لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكتاً. وهذا محال في حقه تعالى، ولا خلاص عن هذا المحال إلا بأن يكون متكلماً في الأزل، وليس ذلك بأن يكون متكلماً بكلام غير هذه الحروف والأصوات لاستحالة حصول هذه الأمور في الأزل. وهذا الذي نريده بالكلام النفسي.

الــرد على الشبهــة الثالثة

والجواب من وجهين:

أما أولاً

فنحن لا نسلم التلازم بين هاتين الصفتين، فمن أين يلزم إذا لم يكن تعالى، متكلماً ولا يكون أخرس أو ساكتاً، وما المانع من خلوه تعالى، عن هاتين الحالتين في الأزل فلا يكون متكلماً ولا يكون أخرس ولا ساكتاً.

وأما ثانيـاً

فهب أنا سلمنا التلازم بينهما، فإنما لزم في حق الواحد منا إذا لم يكن متكلماً أن يكون أخرس أو ساكتاً لما كان متكلماً بآلة يفعل الكلام بها فأما الله تعالى، فليس متكلماً بآلة فلا يلزم إذا لم يكن متكلماً أن يكون ذا خرس وسكوت. لا يقال المعلوم بالضرورة أن الواحد منا إذا لم يكن متكلماً فهو ساكت لا محالة، فكان يلزم أن يكون الله تعالى، إذا لم يكن متكلماً في الأزل، ساكتاً. وهذا ظاهر الفساد والإحالة، لأنا نقول: إذا كان الغرض بالسكوت هو عدم الكلام فنحن نقول هكذا، فإنا نقول الله تعالى، ساكت في الأزل بمعنى أنه ليس فاعلاً للكلام. وهذا لا استحالة فيه، وإن كان الغرض بالسكوت هو لحوق آفة وفساد آلة فلسنا نقول بهذا، فإن الله تعالى، ليس بذي آفة ولا له آلة فيلحقها الفساد والتغيير».

قلت: وحاصله أن الخرس والسكوت إنما يوصف بهما المتكلم بآلة، وهو المخلوق،

لأنه من لغة العرب، والله تعالى، متكلم لا بآلة، فلا يجوز إطلاق ذلك عليه لإيهامه الخطأ، ولأنه لا يصح ذلك في حقه تعالى، إلا مجازاً ولا بد في إطلاق المجاز عليه تعالى، من إذن الشارع، كما سبق ذكره، فبطل ما تعلقوا به في إثبات الكلام النفسي على ما قرره الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل).

الدلالة على حدوث كلام الله

قال: «وأما الدلالة على حدوث كلامه تعالى، فاعلم: أنه لا خلاف بيننا وبين محققي الأشعرية في حدوث هذه الحروف والأصوات والعلم بحدوثها وسبق العدم لها ضروري، وإنما يتحقق الخلاف بيننا وبينهم في إثبات هذه الصفة؛ أعني المتكلمية التي زعموها ثابتة لله تعالى، كسائر صفاته من القدرة والعلم، وأنها هل هي موصوفة بالحدوث أولاً؟ فلهذا لم يكن بنا حاجة إلى إيراد دلالته على حدوثها لما ذكرناه، وإنما يحكى الخلاف في حدوثها عن شذوذ من الحنابلة الحشوية [الذين][1] زعموا أن هذا القرآن المتلو في المحاريب المكتوب في المصاحف قديم مع الله تعالى[2]. وهذا خطأ عظيم وجهل كبير بحقيقة القديم». ونحن نرى تنزيه كتابنا عن مثل هذه المذاهب الركيكة».

الرد على الأشعرية في إثبات صفة الكلام لله

قال: «وإنما نتصدى ههنا للرد على هؤلاء الأشعرية وإبطال ما زعموه من الكلام

---

(١) أضفناها ليتم الكلام.

(٢) هذه الفكرة تنسب إلى بعض الحنابلة في أن القرآن الكريم قديم بحروفه وصوته، وقد تصدى للرد على هؤلاء الحنابلة علماء الحنابلة أنفسهم لينزهوا فكر الإمام أحمد عن مثل هذه الأقوال الساذجة، وكما يقول ابن الجوزي أن بعضاً من أصحاب الإمام أحمد نزلوا إلى مرتبة العوام من حمل الصفات على مقتضى الحس، دفع شبه التشبيه ص ٢٧. ويقول الأستاذ الكوثري محقق كتاب ابن قتيبة الدينوري (اختلاف اللفظ): أنه صار للصوتية شأن في طول التاريخ وفتن خرقاء مدعين قدم الحروف والأصوات .. حارت أفهامهم فيها. وقد فصل القول وحسم مشكل النزاع الحافظ المقدسي في مؤلفه (السراط المستقيم في إثبات الحرف القديم) وقال في ذلك: «قال أهل الحق: القرآن كلام الله غير مخلوق وقالت المعتزلة هو مخلوق، ولم يكن اختلافهم إلا في هذا الموجود دون ما في نفس البارئ مما لا ندري ما هو ولا نعرفه» انظر كتاب ابن قتيبة الهامش ص ٦٩ وانظر في ذلك الإيجي، المواقف ٢٩٣، والمقدسي المسامرة في شرح المسايرة ١/٧٨.

الذي زعموا أنه ثابت لله كسائر صفاته القديمة فنقول: يلزم من قديم كلام حصول النقص في حقه تعالى، والنقص عليه تعالى، محال؛ بيانه: لو كان تعالى، متكلماً بكلام قديم لكان لا بد وأن يفيد بكلامه فائدة ليخرج الكلام بها عن أن يكون عبثاً. وتلك الفائدة لا يخلو حالها: أما أن تكون راجعة إلى الكلام نفسه، أو إلى غيره؛ أما الفائدة الراجعة إلى نفسه فنحو أن يتكلم ليطرب الله، كما في التغني، أو يكرره ليحرز حفظه أو للتعبد به كما تعبد الله بقراءة القرآن، فالفوائد الراجعة إلى الكلام نفسه لا تخلو من هذه الوجوه، والله تعالى، منزه عن هذه المنافع. وأما الفائدة الراجعة إلى غير الكلام فنحو أن يخاطب به غيره ليفهم مراده ونهيه وإخباره بأمر من الأمور ولما لم يكن في الأزل من يفيد بكلامه هذه الفائدة كان كلامه سفهاً وعبثاً وهذياناً، تعالى الله عن هذه المقالة وسخف هذه الجهالة علواً كبيراً. فثبت أنه يلزم من قدم الكلام الذي زعموه حصول النقص في حقه تعالى، [وهو][1] محال.

قالوا: لو لم يكن القديم متكلماً بكلام قديم لوجب أن يكون متكلماً بكلام محدث، وباطل أن يكون متكلماً بكلام محدث، لأن ذلك لا يخلو حاله أما أن يكون حالاً فيه أو في غيره، أو يوجد لا في محل، ومحال أن يكون حالاً فيه، لأنه تعالى، يستحيل في ذاته أن يكون محلاً لشيء من الحوادث. ومحال أن يكون حالاً في غيره، لأن اختصاصه بذلك الغير أحق وأولى. ومحال أن يكون موجوداً لا في محل، لأنه مدرك، ولا يمكن إدراكه إلا على محله. فإذا بطلت هذه الأقسام كلها بطل أن يكون متكلماً بكلام محدث، وثبت أنه متكلم بكلام قديم.

والجواب:

أما أولاً

فالمتكلم عندنا هو فاعل الكلام فإذا كان القديم، تعالى فاعلاً للكلام وجب أن يكون متكلماً، فأما حلول الكلام وعدمه فهو نظر خارج عما ذكرناه.

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

وأما ثانياً

فلأنه تعالى، إذا جاز، أن يكون متكلماً بكلام موجود في غيره (والجامع بينهما)[1] منعماً بنعمة موجودة في غيره ومحسناً بإحسان موجود في غيره، جاز أن يكون متكلماً بكلام موجود في غيره، والجامع بينهما هو أنها كلها أسماء اشتقاقية الأصل فيها كلها وفي صحة إطلاقها على فاعلها وجريها على فاعلها وجود الفعل لا غير.

وقالوا: لو لم يكن القديم تعالى، متكلماً بكلام قديم لكان قد حصل متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً. وهذا تغير في ذاته تعالى، والتغير على ذاته محال، فيجب أن يكون تعالى، متكلماً بكلام قديم.

والجواب: أنا نقول: ما تعنون بالتغير؟ فإن أردتم به أن ذاته تعالى، قد صارت غير ما هي عليه فهذا باطل، لأنا لا نقول به، وإن أردتم به أنه حصل متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً فهذا حق ولا استحالة فيه».

قال: «وأما من زعم منهم أنه تعالى، متكلم لذاته فلا يخلو مراده من وجهين:

أحدهما

أن يكون مراده أنه تعالى، كان قادراً على الكلام في الأزل، وقادريته لذاته فهذا لا ننكره.

وثانيهما

أن يكون مراده أن له حالة بكونه متكلماً وهو يستحقها في الأزل لذاته فهذا فاسد بما أوردناه على الأشعرية في إثبات حالة لذاته تعالى، هي المتكلمة، فلا وجه لإعادته».

قال: «وأما أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله التي احتجوا بها على الأشعرية، وهي

---

(١) الكلام كما واضح غير تام: ولعل التقدير: ومنعماً بنعمة... وحذف كلمتي «والجامع بينهما» إذ هما مقحمتان هنا.

عقلية وسمعية، فإن أكثرها متناول لهذه الحروف والأصوات وحدوثها مما لا نزاع فيه بيننا وبين الأشعرية.

فإذا المعتمد ما ذكرناه من الأدلة دون ما زعموه.

وأما وصف كلام الله تعالى، بكونه مخلوقاً، فذهب جماهير العلماء من العدلية إلى جواز ذلك، قالوا: الخلق هو التقدير واحتجوا بالقرآن والشعر والاستعمال، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾[1]، أي المقدرين، وقوله تعالى: ﴿ وإذ تخلق من الطير ﴾[2] الآية، أي تقدر. وأما الشعر قول زهير بن أبي سلمى:

ولأنت تفري ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفري[3]

وقال عنترة:

ولا يائط بأيدي الخالقين

ولا أيدى الخوالق إلا جيد الأدم[4]

وأما الاستعمال فإنه قد روى عن الحجاج أنه قال: «إذا وعدت وفيت وإذا خلقت فريت»[5]، ومعناه أن كلما قدرته قطعته، وغير ذلك».

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «وذهب المحققون إلى أن الخلق هو الإيجاد. ويحكى أيضاً عن معتزلة بغداد وعن الصيمري[6]، واحتجوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾[7]، فلو كان الخلق هو التقدير لكان قوله «بقدر» تكراراً لا فائدة فيه. ومنها ﴿ خلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾[8]، فلو كان

---

(١) المؤمنون: ١٤.

(٢) المائدة: ١١٠.

(٣) الديوان ص ٩٤.

(٤) لم أقف على هذا البيت في ديوانه.

(٥) ذكر صاحب الصحاح هذا القول للحجاج على النحو التالي: «ما خلقت إلا فريت، وما وعدت إلا وفيت»، انظر ٤/١٤٧١.

(٦) تقدمت ترجمته.

(٧) القمر: ٤٩.

(٨) الفرقان: ٢.

« خلق » بمعنى قدره لكان مكرراً. ومنها قوله تعالى: ﴿ الخالق الباري المصور ﴾[1]، فلو كان قوله « الخالق » هو المقدر لكان لا معنى لقوله « المصور »، لأن معنى المصور هو المقدر ».

لفظة الخلق

قال: « والمختار أن لفظة الخلق اسم مشترك يطلق تارة على الإيجاد وتارة على التقدير بدليل ما تلوناه من هذه الآيات فإنها كلها دالة على استعماله في المعنيين جميعاً. وقول من يقول أن إطلاقه في أحدهما حقيقة وفي الأخرى مجاز تحكم من غير دلالة، بل يجب أن يكون مقولاً على المعنيين جميعاً بالحقيقة والمجاز على جهة الاشتراك.

فإذا عرفت هذا فاعلم: أن حقيقة كلام الله تعالى، المنزل من السماء على ألسنة الملائكة على اختلاف أنواعه كالتوراة، والإنجيل، والزبور، والقرآن، وغيرها من الكتب السماوية كلها مركبة من هذه الحروف والأصوات، كما قررنا من قبل، وهي كلها موصوفة بكونها مخلوقة على كلا المعنيين؛ أما على أنها مقدرة على وفق المصالح جارية على قانون الحكمة؛ وأما على أن الله تعالى، أوجدها وجعلها سبباً في معرفة المصالح الدينية والدنيوية.

وأما على قول الأشعرية فلما زعموا أن كلام ا لله ليس مركباً من هذه الحروف والأصوات، وإنما كلامه صفة قائمة بذاته كالقادرية والعالمية. وهذه الحروف والأصوات دلالة عليه، لم يصفوه بكونه مخلوقاً لاعتقادهم عدمه كسائر صفاته القديمة. وقد مر الكلام عليهم في فساد هذا القول.

بعض البغدادية لا يجوز وصف كلام الله بأنه مخلوق

وقد منع بعض المعتزلة من وصف كلام الله تعالى، بأنه مخلوق، وزعم أنه يوهم أنه كذب مع تسليمه لكونه محدثاً، وبأنه مسبوق بالعدم ».

---

(١) الحشر: ٢٤.

صفة الصدق

قال (عليه السلام): «وأما وصفه تعالى، بكونه صادقاً فنقول: اتفق أهل القبلة على وصف الله تعالى، بكونه صادقاً ثم اختلفوا بعد ذلك في فائدته، فمذهب أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة أن فائدته ومعناه هو أنه فاعل للصدق لا غير، من غير أن له بكونه صادقاً حالاً زائدة على هذا، وإلى هذا ذهب محققوا الأشعرية كالجويني، والغزالي، وابن الخطيب الرازي، وزعم ابن كلاب وغيره من المجبرة أن له تعالى، بكونه صادقاً حالة زائدة. ثم اختلفوا في كيفية استحقاقه لهذه الحالة، فزعم بعضهم أنه تعالى، صادق بصدق، وكريم بكرم، وراحم برحمة. وذهب بعضهم إلى أنه تعالى، صادق لذاته.

إبطال قول القائلين بصفة الصدق

والذي يدل على فساد مذهبهم: أنه إثبات حالة لا دليل عليها، وما لا دليل عليه وجب نفيه، ولا يعقل من كون الصادق صادقاً إلا فعله للصدق من غير أمر وراءه، فمتى علمنا فعله للصدق علمناه صادقاً، ومتى لم نعلم فعله للصدق لم نعلمه صادقاً من غير أمر زائد على ذلك. فثبت أن هذه الحالة لا طريق إليها».

المعتزلة والزيدية ودليلهم في صدق الله

قال: «وأما الدلالة على كونه تعالى، صادقاً فاعلم: أن الناس مختلفون في تقرير الدلالة على صدق الله تعالى، بحسب اختلافهم في التحسين والتقبيح، فأما أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة فالمعتمد عندهم في الدلالة على صدق الله تعالى، هو الرد إلى قاعدة الحكمة، لأنهم لما اعترفوا بتقبيح العقل وتحسينه وكان المرجع بكونه تعالى، صادقاً عندهم إلى فعله للصدق وكل ما كان آيلاً إلى الفعل فهو مردود إلى الحكمة، فالحاصل من مذهبهم هو أن خبره تعالى، لو لم يكن صدقاً لكان كذباً، والكذب قبيح والقبيح على الله تعالى، محال. فإذاً الكذب في حقه تعالى محال.

وأما الأشعرية فلما أنكروا تقبيح العقل وتحسينه اضطروا في تقرير الدلالة على صدق

الله تعالى، واعتمدوا في ذلك مسالك فاسدة منها قولهم: كلام الله صفة قائمة بنفسه على وفق علمه، لأن خبره تعالى، مطابق لعلمه، ولما كان الجهل بالله تعالى، محالاً استحال في حقه الكذب، لأن الكذب على الكلام النفسي محال. وهذا ما اعتمده الرازي في كتابه (النهاية).

والاعتراض عليه على وجوه:

وأما أولاً

أنه مبني على الخبر النفسي والكلام النفسي، وقد مر بطلانه.

أما ثانياً

لو سلمنا صحة الكلام النفسي والخبر مع اشتمالها على التحكم الجامد والسخف، فأنتم لم تقيموا دلالة قاطعة على أن من لا يجوز في حقه الجهل فإنه يستحيل أن يخبر بالخبر النفسي على سبيل الكذب. وهذه القضية لا تعلم بالضرورة فلا بد من إقامة البرهان عليها.

وأما ثالثاً

لو سلمنا تلازم الجهل والكذب في حقه تعالى، وثبت أنه صادق في الكلام النفسي القائم بذاته على زعمكم، فما المانع من أن يكون كاذباً في هذا الكلام المركب من الحروف والأصوات الذي نسمعه ونقرأه، وحينئذ لا يمكننا الثقة بأخبار الله تعالى، التي بلغتنا على ألسنة الرسل في سائر الكتب المنزلة. وهذا نكر على قائله وشناعة على مرتكبه.

ومنها قولهم: أخبر الرسول (عليه السلام)، بامتناع الكذب على الله واستحالته عليه، وكل ما أخبر به الصادق فهو صدق لا محالة».

الدور في القول بدلالة خبر الرسول

قال: «والاعتراض على هذا المسلك الركيك هو أن يقال: إن صدق الرسول متوقف على إظهار المعجز عليه، وإظهار المعجز عليه قائم مقام تصديقه بالقول، وتصديق

الله تعالى، المعجز إنما يدل على صدقه لو قد تقرر وثبت كون الله تعالى، صادقاً، إذ لو جوزنا عليه الكذب لم يكن الرسول صادقاً، فإذاً صدق الرسول مسبوق بالعلم بصدق الله تعالى، ومستفاد منه، فلو استفدنا صدق الله من خبر الرسول، كما زعموا دوراً محضاً وهذا باطل فيبطل القول بأن خبر الرسول دالاً على صدق الله تعالى».

وأما ما يتعلق بالحروف والأصوات فقال الإمام يحيى (عليه السلام): «إن المتكلمين يذكرون في أثناء كلامهم في إثبات كونه تعالى، متكلماً أموراً تتعلق بالحروف والأصوات». قال: «ونحن نرى أن نفردها بنظر وحدها تنزيهاً للصفات الإلهية والسمات الربوية عن الكلام في صفات المحدثات وأحكام المخلوقات، فلا يمزج أحدهما بالآخر، فنذكر ما تمس إليه الحاجة وما يخص الأصوات ثم ما يخص الحروف

تعــريف الصــوت

وأما ما يخص الأصوات: فاعلم: أن الصوت هو من الأمور المدركة فلا يمكن تعريفه بشيء لأنه من أظهر المدركات، ومن المتكلمين من زعم أن الصوت عبارة عن اصطكاك الأجسام الصلبة، ومنهم من عرفه بغير ذلك، وكل ذلك فاسد.

وأما جنسه فهو من قبيل الأعراض. وحكى عن ابراهيم النظام أن الصوت من قبيل الأجسام». قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وعندي أن هذا وهم في النقل عنه، ولعل سبب الوهم هو أن النظام لما كان مذهبه في الصوت أنه لا يدرك إلا بوصول الهواء الحامل إلى سطح الصماخ، فلما ذهب إلى هذا المذهب ظن الناقل من أجل ذلك إلى أنه يذهب إلى أن الصوت جسم، وعلى هذا يكون قوله مطابقاً لقول غيره من المتكلمين في كونه من قبيل الاعراض.

وأما كيفية إدراكه فقد ذهب أكثر المتكلمين إلى أن إدراك الصوت إنما هو في محله من غير حاجة إلى انتقال محله. وقد حكى عن أبي إسحاق النظام أن الشرط في إدراكنا

للصوت إنما هو انتقال محله، وأنه لا يدرك سمعاً إلا بوصول الهواء الحامل له إلى سطح الصماخ»[1].

قلت: ولكل حجج تركناها كراهة التطويل وعدم النفع منها. وذكر الإمام أحمد بن سليمان في (حقائق المعرفة) مالفظه: «واعلم: أن النطق بالكلام على وجهين: حكاية ومبتدأ، فالمبتدأ ما ينطق به من كلام غيره، من ذلك القرآن، ففعله فيه الحكاية إذا تلاه والمحكي هو فعل الله تعالى. وكذلك ما حكى من كلام المتكلمين[2]، فذلك الكلام لمن ابتدعه[3]، وهو مفعول له لما حكاه، كما أن البناء، والنجار، والصانع، والنساخ فعلهم التأليف، والحركة والسكون، وفعل الله الأجسام، وهي مفعوله لهم، وكذلك القراءة لهم، والقرآن مفعول وهو فعل الله، وهو عرض. واعلم أن العرض لا بد له من شبح لأنه لا يقوم بنفسه وشبحه في حال الكلام في المتكلم، وشبحه بعد ذلك الهواء، لأن الله قد فطر الهواء على حمل الأصوات إلى الآذان السامعات، لأن العرض لا يقوم بنفسه ولا يقطع المسافة. وكذلك المصوت لا يقطع المسافة أيضاً بنفسه، ولا يدخل في أذن السامع، ولا ينتقل إليه، فلما لم يمكن ملاصقة المصبوت لأذن السامع ولا انتقاله إليه، ولم يمكن قيام العرض بنفسه من غير شبح، ولا قطع المسافة لم يبق إلا أن الهوائي هو الذي حمله وهو شبحه.

رأي المطرفيـة في قـراءة القـرآن

ومن ههنا غلط قوم من الزيدية وهم المطرفية، فإنهم قالوا: أن السامع لم يسمع الصوت، ولكنه يسمع[4] المصوت. وقالوا: لا يسمع القرآن، وإنما يسمع القارىء. وقال بعضهم: ليس القرآن إنما هو حكاية عنه ودليل عليه»[5]. انتهى.

قلت وسيأتي مزيد ذكر لما يخص الحروف عند ذكرنا لكلام الله تعالى، وإلى هنا

(١) إلى هنا ينتهي كلام الإمام يحيى بن حمزة، الذي نقله المؤلف من (الشامل) من ص٦٥٠ إلى هذه الصفحة.

(٢) عبارة الحقائق: بدعه.

(٣) يعني الذين يتكلمون بأي كلام، وليس المقصود علماء الكلام.

(٤) في الحقائق: سمع.

(٥) انظر ص ٤٥، ٤٦ ميكروفلم ٣٠٤٦ عقائد تيمورية والمؤلف تصرف بعض الشيء في النص.

انتهى بنا الكلام في وصف الله سبحانه، بكونه متكلماً وصادقاً وما يتعلق بذلك وإنما ترك الإمام (عليه السلام)، ذكر هذه المسائل، لأنه قد ذكر فيما سيأتي في النبوات، إن شاء الله تعالى، وصف الله سبحانه، بكونه متكلماً. وذكر هناك حدوث كلامه وأنه مخلوق. وذكر في كتاب العدل أنه تعالى، حكيم لا تجوز عليه صفات النقص ودخل في ذلك وصفه تعالى، بكونه صادقاً. والله أعلم.

[٩] (فصل في بيان معاني كلمات من المتشابه)

أي متشابه القرآن الذي يوهم ظاهره خلاف المعنى المقصود منه ويحتج به أهل الزيغ والضلال، كما قال تعالى: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله ﴾[١].

معاني الهدى

و (اعلم: أن) المتشابه في القرآن كثير، وكذلك في السنة أيضاً، فمن ذلك (الهدى) فإنه في أصل وضع اللغة (بمعنى) الدلالة والإرشاد و (الدعاء إلى الخير)، كما قال تعالى: ﴿ أن علينا للهدى ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿ وأما ثمود فهديناهم ﴾[٣]، أي

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) الليل: ١٢.

(٣) فصلت: ١٧.

دعوناهم إلى الخير ودللناهم عليه بما ركبنا فيهم من العقول وأرسلنا إليهم من الرسل ﴿ فاستحبوا العمى ﴾، وهو الكفر فاتبعوه وآثروه (على الهدى) وهو الإيمان بالله وفعل طاعته واجتناب معاصيه. (و) قد يكون الهدى أيضاً (بمعنى زيادة البصيرة) وهي التبصر فيما يقرب إلى الله سبحانه، (وذلك بتنوير القلب)، أي بتوفيق لفعل الطاعات واجتناب المقبحات، ومحبة لذلك وتأييد عليه (بزيادة) من الله سبحانه، للمهتدى (في العقل)، أي في عقله الذي هو أجل النعم على العباد، والعقل لما كان يوصل إلى شتى المقاصد شبه بالنور لما كان النور يوصل إلى صاحبه ما يريد، وذلك كما قال الله تعالى: ﴿ والذين اهتدوا ﴾ إلى الإيمان بالله تعالى وفعل الواجبات واجتناب المقبحات ﴿ زادهم هدى ﴾[١]، أي زيادة في بصائرهم بتنوير، شبه زيادته، جل وعلا، في عقولهم. (ومثله)، أي ومثل قوله تعالى: ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى ﴾ في المعنى، وأن الطاعات سبب في زيادة البصيرة قوله تعالى: ﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ﴾[٢]، أي تنويراً في قلوبكم، أي زيادة في عقولكم (تقربون به)، أي بذلك التنوير (بين الحق والباطل)، وتميزون بينهما ويؤيدكم على فعل الطاعات واجتناب المقبحات. ومثله أيضاً ما روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «أنه من زهد في الدنيا وقصر فيها أمله أعطاه الله علماً بغير تعلم وهدى بغير هداية، ألا ومن رغب في الدنيا وطال فيها أمله أعمى الله قلبه على قدر رغبته فيها»[٣].

يأتي الهدى بمعنى الثواب والظفر

(و) قد يكون الهدى (بمعنى الثواب) من الله تعالى، والظفر بالمطلوب والفوز بالحظوة من الرغائب الجزيلة، كما قال تعالى: ﴿ والذين قاتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ﴾[٤]، أي يثبتهم. وقوله تعالى: ﴿ الذين آمنوا وعملوا

(١) محمد: ١٧.
(٢) الأنفال: ٢٩.
(٣) روى هذا الحديث أبو نعيم في الحلية عن الإمام علي، الفتح الكبير ٣/ص ١٩٥.
(٤) محمد: ٥.

الصالحات يهديهم ربهم بأيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم ﴾[1]، (أي يثبتهم) بسبب إيمانهم في حال جري الأنهار من تحتهم؛ والمعنى أنه أوصلهم إلى مطلوبهم وقضى لهم بالفوز بما أعطاهم وأكرمهم، لأنها وردت في شأن أهل الجنة. ومن هذا المعنى قول زهير بن أبي سلمى:

عظيمين في عليـاء معـد هديتما ومن يستبح كنزاً من المجد يعظم[2].

مريد بذلك ظفرهما بما أصابا من المجد وجميل الذكر بإصلاح ما شجر بين عبس وذبيان وتحملهما لما تحملاه من الحمالة لأجل الصلاح. وقل ابنه كعب بن زهير[3]:

مهـلاً هداك الذي أعطـاك نافلـة القرآن فيه مواعيظ وتفصيل[4].

أي قضاء لك بالظفر والفوز بنيل المراد. وهذا المعنى كثير، مثله قوله تعالى: ﴿ والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ﴾[6]. كذا ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) وهو الحق. قال: «ومتى جرى في كلام أصحابنا أن الهدى يستعمل في معنى الإثابة فهو تقريب، والتحقيق أنه بمعنى الظفر بالبغية والفوز بالمطلوب، لأن غرضنا بيان معانيها اللغوية والمستعملة في لسانهم، ولم يكونوا مقرين بالمعاد الأخروى ولا قائلين بثواب ولا عقاب». انتهى. وقيل معنى الآية الأولى «يهديهم»، أي يسددهم بسبب إيمانهم للاستقامة على سلوك السبيل المؤدي إلى النعيم وجري الأنهار من تحتهم، لأن التمسك بأسباب السعادة كالوصول إليها». (و) قد يكون الهدى (بمعنى) الحكم و (التسمية قال الشاعر:

---

(١) يونس: ٩.

(٢) هذا البيت من معلقته في شروح الزوزني ٩٠، وديوانه ص ٣١ والعظيمان في البيت هما هرم بن سنان والحارث بن عوف.

(٣) كعب بن زهير ابن الشاعر الجاهلي المشهور زهير بن أبي سلمى، وكعب شاعر إسلامي مجيد ومقل وله القصيدة المشهورة بانت سعاد عندما جاء إلى مبايعة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) توفي كعب سنة

(٤) ابن قتيبة الشعر والشعراء ١/ ١٦٠، وبروكلمان تاريخ الأدب العربي ١/ ١٥٦.

(٥) التوبة: ٢٤، ٨٠ والصف: ٥.

(٦) النحل: ١٠٤.

مازال يهـــــــــدي قومـــــــــه ويضلنـــــــــا

جهـــــراً وينسبنـــــا إلـــــى الفجـــــار[1]

أي يحكم على قومه بالهدى ويسميهم به، ويحكم علينا بالضلال ويسمينا به وينسبنا إلى الفجار. ومنه قوله تعالى: ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ﴾[2]. (إذا عرفت ذلك فيجوز أن يقال) في معنى قوله تعالى: (﴿ إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾[3] بمعنى لا يزيدهم بصيرة ولا تنويراً) في قلوبهم (لما لم يتبصروا)، أي يعملوا بموجب البصيرة والهدى من الطاعة واجتناب المعصية بل آثروا الهوى ورفضوا الهدى، فلم يزدهم هدى لعلمه أنه لا ينفع فيهم بل خلاهم وشأنهم. (أو) يكون معنى «لا يهديهم» (لا يثبتهم) لعدم استحقاقهم الإثابة. ومثل هذا ذكره الهادي (عليه السلام) حيث قال:

تقسيم الهادي للهدى

«الهدى هديان: هدى مبتدأ، وهدى مكافأة، فأما الهدى المبتدأ فقد هدى الله به البر والفاجر وهو العقل في الرسول وفي الكتاب، فمن أنصف عقله، وصدق رسوله، وآمن بكتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه استوجب من الله الزيادة والهدى[4]. الثاني جزاء على عمله ومكافأة على فعله، كما قال عز وجل: ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ﴾[5]، وقال: ﴿ يزيد الله الذين اهتدوا هدى ﴾. ومن كابر عقله وكذب رسوله ورد كتابه استوجب من الله الخذلان وتركه من التوفيق والتسديد، وأضله وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة وذلك قوله تعالى: ﴿ من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾[6]، يعني الهدى الثاني. ومن يرد أن يضله يوقع عليه اسم الضلال بعد أن

---

(١) لم أقف على قائل هذا البيت.

(٢) البقرة: ٢٦.

(٣) المائدة: ٥١، وقد ورد، هذا من الآية في أكثر من سورة.

(٤) في الأصل: بالهدى، والأصح ما أثبتناه، كما هو في رسائل العدل.

(٥) محمد: ١٧.

(٦) الأنعام: ٦.

استوجب بفعله القبيح ﴿ يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾[1] فقد بين، عز وجل، في آخر الآية أنه لم يضله ولم يضق صدره إلا بعد عصيانه وكفره وضلاله، لأنه يقول: كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون، ولم يقل يجعل الرجس على الذين آمنوا»[2]. انتهى.

(أو) يكون معنى لا يهديهم (لا يحكم لهم بالهدى ولا يسميهم) لعدم إيمانهم الذي يستوجبونه (به) ذلك.

قالت (العدلية): و (لا) يجوز أن يقال إن الله لا يهدي القوم الظالمين (بمعنى أنه) تعالى، (لا يدعوهم إلى الخير)، ولا يدلهم على الرشاد، لأنه، عز وجل، قد دلهم ودعاهم أبلغ دعاء بما ركب فيهم من العقول، وألهمهم إليه من الطاعات، وأرسل إليهم من الرسل، وأنزل من الكتب، ومكنهم من القوة والاستطاعة ووعدهم من الثواب العظيم والنعيم الدائم، كما قال عز وجل: ﴿ أن علينا للهدى وأن لنا للآخرة والأولى. فأنذرتكم ناراً تلظى. لا يصلاها إلا الأشقى ﴾[3] (خلافاً للمجبرة) فقالوا: يصح أن يقال: إن الله لا يدعو الظالمين إلى الخير. قالوا: إذ لو دعاهم لأجابوا بناء على قاعدتهم المنهدمة أنه لا يقع إلا ما يريده، تعالى الله عن مقالتهم علواً كبيراً.

(قلنا) رداً عليهم: (ذلك) القول منكم (رد لما علم من الدين بالضرورة لدعاء الكفار وغيرهم) إلى الإيمان وتصديق رسله، (صلوات الله عليهم)، وذلك (بإرساله إليهم) الرسل (وإنزاله إليهم الكتب) الصادقة الشاهدة بصحة دعواهم للرسالة المتضمنة لدعاء الخلق إلى عبادة الله تعالى، وشكره بما دلهم عليه من طاعاته وذكره، وكما قد علم ذلك من ضرورة الدين قد ورد به السمع أيضاً، كما قال تعالى: ﴿ وأما ثمود فهديناهم ﴾، أي دعوناهم ودللناهم على الرشد وهو الإيمان ﴿ فاستحبوا العمى ﴾، وهو الكفر ﴿ على الهدى ﴾[4]، وهو الإيمان. وهذا نص صريح في دعاء الله الكفار إلى الخير. وقال تعالى:

---

(١) الأنعام: ١٢٥.

(٢) انظر رسائل العدل والتوحيد ٢/٨٧ تحقيق محمد عمارة.

(٣) فصلت: ١٧.

(٤) فصلت: ١٧.

﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾[1]، أي رسول داع لها إلى الإيمان، ولكن أبى أكثرهم ذلك وأجابوا هوى النفس ودواعي الشيطان. وأما قوله تعالى: ﴿ ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ﴾[2] الآية، فالمعنى: لو شئنا لأريناها من قدرتنا وآياتنا الباهرة عياناً ما يحدث لها به معرفة وإيقاناً لا يكون لها معه أجر ولا يجب به لها زجر، ويكون منها ذلك اضطراراً لا إدراك نظر ولا فكرة ولا اعتبار، وفي ذلك وبه ما يجب الجزاء والثواب، وفي ترك ذلك وإغفاله ما يجب العقاب، وهو وإن كان كذلك فهو هدى وتبصرة. ذكر هذا القاسم بن ابراهيم (عليه السلام).

معـــانـــي الضـــلال

(والضلال) في لغة العرب يكون لمعانٍ منها: (بمعنى الهلاك) والضياع، قال تعالى: ﴿ أإذا أضللنا في الأرض أئنا لفي خلق جديد ﴾[3]، أي إذا هلكنا وضعنا في الأرضِ وصرنا تراباً كأن لم نكن.

قال في (الصحاح): «ضل، أي ضاع وهلك، والأسم الضل، ومنه قولهم: هو ضل بن ضل، إذا كان لا يعرف ولا يعرف أبوه. وكذا هو الضلال ابن التلال». قال: «والضلال والضلالة ضد الرشاد»[4]. انتهى. ومنه قوله تعالى: ﴿ وضل عنهم ما كانوا يفترون ﴾[5]، ﴿ وضل سعيهم في الحياة الدنيا ﴾[6]، ﴿ بل ضلوا عنهم ﴾[7]، ﴿ ولن تضل أعمالهم ﴾[8]، ﴿ والذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم ﴾[9]، وقول زهير:

---

(١) فاطر: ٢٤.

(٢) السجدة: ١٣.

(٣) السجدة: ١٠.

(٤) انظر ٥/١٧٤٨.

(٥) الأعراف: ٥٣، وهي في كثير من سوره.

(٦) في سورة الكهف: ﴿ الذين ضل... ﴾: ١٠٤.

(٧) الأحقاف: ٢٨ وفي الأصل: «بل ضل...».

(٨) محمد: ٤.

(٩) محمد: ١.

إن الـرزيـة لا رزيـة مثلهـا ما تبتغي غطفان يوم أضلت[١]

(و) قد يكون الضلال (بمعنى العذاب) والعقوبة، كما قال تعالى: ﴿ إن المجرمين في ضلال وسعر ﴾[٢]، أي في عذاب ونيران ذات سعر.

وقال الزمخشري: «في هلاك ونيران أو في ضلال عن الحق في الدنيا ونيران في الآخرة»[٣]. وكما قال تعالى: ﴿ بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد ﴾[٤]، أي في العذاب والعقوبة المبعدة. (و) قد يكون الضلال (بمعنى الغواية عن واضح الطريق، ومنه)، أي من ذلك الذي بمعنى الغواية قوله تعالى: ﴿ وأضل فرعون قومه وما هدى ﴾ أي أغواهم، أي أمالهم (عن طريق الحق)، وهو الإيمان بالله ورسله والقبول لما جاؤوا به من الله، عز وجل. (و) قد يكون الضلال (بمعنى الحكم والتسمية) أيضاً كما (قال الشاعر:

ما زال يهدي قومه ويضلنا

البيت) الذي تقدم ذكره، أي يحكم علينا بالضلال ويسمينا به. وقد يكون الضلال بمعنى النسيان كقوله تعالى: ﴿ أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ﴾[٥]، وبمعنى الذهاب عن الشيء والغفلة عنه نحو قوله تعالى: ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾[٦]، أي وجدك غافلاً عما أرادك به من النبوة والكراهة. ذكره الإمام يحيى (عليه السلام): «فأما ما يحكى عن بعض المتكلمين من استعمال أضل بمعنى الحكم والتسمية، كما يقال: عدله إذا سماه وحكم عليه بالعدل، فهو ضعيف لأنه لم ينقل عن أئمة اللغة استعماله في هذا المعنى، ولهذا لم يذكر الجوهري[٧] في معاني أضل، ولا ذكره الزمخشري أفعل، وأما قوله

---

(١) لم أقف على قائل لهذا البيت.
(٢) القمر: ٤٧.
(٣) انظر ٤ / ٤١.
(٤) سبأ: ٨.
(٥) البقرة: ٢٨٢.
(٦) الضحى: ٧.
(٧) الجوهري، هو أبو نصر اسماعيل بن حماد، صاحب الصحاح المشهور في اللغة، توفي سنة ٣٩٣ هـ.

تعالى: ﴿ وأضله على علم ﴾[1]، وقوله عز وجل: ﴿ أتريدون أن تهدوا من أضل الله ﴾[2] فمحمول على ما ذكرناه من الوجدان للشيء ضالاً، كما يقال: أحمدت فلاناً، إذا وجدته محموداً. ومثله كلام عمرو بن معد كرب[3] يخاطب مجاشعاً السلمى[4]: «لله دركم يا بني سليم قاتلناكم فما أجبينانكم[5]، وسألناكم فما أبخلناكم وهاجيناكم فما أفحمناكم». انتهى.

(إذا عرفت ذلك فيجوز أن يقال: إن الله يضل الظالمين بمعنى يحكم عليهم بالضلال ويسميهم به لما ضلوا عن طريق الحق)، أي مالوا عنها. قال الهادي (عليه السلام) في تبيين معاني الضلال: «والوجه السادس قوله سبحانه: ﴿ وأضله الله على علم ﴾، قوله: ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[6]، ﴿ ويضل الله الظالمين ﴾[7]، ﴿ ويضل من هو مسرف مرتاب ﴾[8]، ونحو ذلك من القرآن كثير؛ يعني في جميع ذلك أنه يوقع عليه اسم الضلال ويدعوه به بعد العصيان والطغيان، لا أنه يغويهم عن الصراط المستقيم، وإن اشتبه اللفظ فمعناه متباين مفترق عند أهل العلم». انتهى.

(و) يجوز أن يقال: إن الله يضل الظالمين (بمعنى يهلكهم) بذنوبهم، (أو) بمعنى (يعذبهم) لاستحقاقهم العذاب بظلمهم.

قالت (العدلية): و (لا) يجوز أن يقال أن الله يضل الظالمين (بمعنى يغويهم عن

---

(١) الجاثية: ٢٣.
(٢) النساء: ٨٨.
(٣) عمر بن معدي كرب الزبيدي من مشاهير فرسان العرب وهو شاعر مخضرم وقد شهد معركة القادسية ونهاوند وتوفي سنة ٢١ هـ ابن قتيبة الشعر والشعراء ١/٣٧٢.
(٤) مجاشع بن مسعود بن ثعلبة بن وهب السلمي من الصحابة الأجلاء الذين رووا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قتل يوم الجمل سنة ٣٦ هـ وكان بجانب عائشة رضي الله عنها. تهذيب التهذيب ١٠/٣٨.
(٥) أجبيناكم: جعلناكم كالراكعين، انظر الصحاح ٦/٢٢٩٨.
(٦) النحل: ٩٣.
(٧) ابراهيم: ٢٧.
(٨) غافر: ٣٤.

طريق الحق)، لأن ذلك قبيح، والله لا يفعل القبيح (خلافاً للمجبرة)، فإنهم جوزوا ذلك اجتراء على الله سبحانه، وجرياً على مناهجهم من عدم التحاشي من سبه ونسبة القبيح إليه جل وعلا، (قلنا) رداً عليهم (ذلك)، أي قولهم (ذم) منهم (الله تعالى)، حيث نسبوا إليه صفة النقص، (وتزكية لإبليس وجنوده) وتنزيه لهم عن الإغواء والإضلال الذي هو دأبهم بنص القرآن الحكيم حيث قال الله تعالى حاكياً عن إبليس، لعنه الله: ﴿ قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم الصالحين ﴾[1]، وقال تعالى، حاكياً عنه: ﴿ ولأضلنهم ولأمنيّـهم ﴾[2]، وغير ذلك. (وذلك) الذي ذهبوا إليه من ذم الله وتزكية إبليس وجنوده، (كفر) من ذهب إليه إجماعاً.

معـانـي الإغــواء

(والإغواء) في لغة العرب (يكون لمعانٍ) أيضاً (بمعنى الصرف عن واضح الطريق)، أي الإمالة عن طريق الحق. (و) قد يكون الإغواء أيضاً (بمعنى الإتعاب) للحيوان، (يقال) فلان (أغوى الفصيل إذا أتعبه بحبسه)، أي منعه عن الماء واللبن. قال في (الصحاح): «ألغى الضلال والخيبة أيضاً... والتغاوي التجمع على الشر والغي[3] والغوى مصدر قولك غوى السخلة. والفصيل[4] بالكسر يغوي غوى. قال ابن السكيت[5]: يقال هو أن يروى[6] من لباء[7] أمه ولا يروى من لبن أمه حتى يموت هزالاً. وقال غيره: هو أن يشرب اللبن حتى يتخم ويفسد جوفه.

قال الشاعر يصف قوساً وسهماً:

---

(١) ص: ٨٢.

(٢) النساء: ١١٩.

(٣) عبارة الصحاح: التجمع على الشرأ والغي.

(٤) الفصيل ولد الناقة إذا فصل عنها. الصحاح ٥ / ١٧٩١.

(٥) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكيت أحد أئمة اللغة المشهورين وله في ذلك كتابه إصلاح المنطق طبع بمصر؛ توفي ابن السكيت سنة ٢٤٤ هـ طبقات النحويين ٢٠٤.

(٦) عبارة الصحاح: «يقال هو أن لا يروى...».

(٧) اللباء أول اللبن، اللسان: لبا.

معطفة الأثناء ليس فصيلها
برازئها دراً ولا ميت غوى»[1]

انتهى[2].

(و) قد يكون الإغواء (بمعنى الحكم والتسمية)، كما ذكرنا في الهدى والضلال، (فيجوز أن يقال: إن الله أغوى الضلال)، جمع ضال، (بمعنى حكم عليها) بالإغواء (وسماهم به لما غووا)، أي ضلوا ومالوا عن طريق الحق، (و) أنه تعالى، (يغويهم في الآخرة بمعنى يتعبهم) بالعذاب الدائم (جزاء على أعمالهم) التي عصوا الله سبحانه، بها في الدنيا.

العدلية: لايجوز أن يقال الله يغوي

قالت (العدلية): و (لا) يجوز أن يقال أن الله يغوي الضلال (بمعنى يصرفهم عن طريق الحق) إلى طريق الضلال والباطل، لأن ذلك ينافي عدله وحكمته تعالى، (خلافاً للمجبرة، فإنهم جوزوا ذلك) لما قد عرف من مذهبهم. (قلنا) رداً عليهم: (ذلك) المذهب الذي ذهبتم إليه (ذم الله تعالى)، وسب له، جلا وعلا، حيث نسبتم إليه القبائح، (وتزكية لإبليس)، لعنه الله، وتنزيه له مما هو فعله ودأبه، (كما مر) آنفاً.

الفتنة

(والفتنة) في لغة العرب تكون لمعانٍ أيضاً: (بمعنى المحنة) والتمحيص، كما قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «ستأتي من بعدي فتن متشابهة كقطع الليل المظلم فيظن المؤمنون أنهم هالكون عندها ثم يكشفها الله بنا أهل». الخبر، أي عليك بالخبر فخذ تمامه؛ وتمامه برجل من ولدي خامل الذكر لا أقول خاملاً في حسبه ودينه وعلمه، ولكن لصغر

---

(١) ذكره صاحب الصحاح دون أن ينسبه إلى قائل.
(٢) انظر الصحاح ٦/ ٢٤٥٠.

سنه وغيبته عن أهله واكتتامه في عصره»[١] . ولعله (عليه السلام) يشير بذلك إلى المهدي (عليه السلام).

الفتن بمعنى المحن والاختبار والإضلال

والفتن ههنا بمعنى المحن؛ وهي الشدائد، (و) قد تكون الفتن (بمعنى الاختبار) والتمييز، كما قال تعالى: ﴿ الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . (ولقد فتنا الذين من قبلهم ﴾[٢] ، أي اختبرناهم)، أي ميزنا بعضهم من بعض بما يظهر من أعمالهم عند الشدائد بالتكاليف الصعبة والشدائد من الخوف والجوع ونقص الأموال والأنفس والثمرات، (ونحو ذلك: ﴿ فليعلمن الله الذين صدقوا في إيمانهم ﴾ وصبروا في طاعة ربهم الآية) إلى آخرها، وهو قوله ﴿ وليعلمن الكاذبين ﴾[٣] ، أي فليعلمن الله الصادقين في الإيمان بالثبوت عليه في السراء والضراء، وليعلمن الكاذبين فيه، وهو من إيمانه على شفا جرف هار، إن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة.

(و) قد تكون الفتنة أيضاً (بمعنى الإضلال عن) طريق (الحق)، كما قال تعالى: ﴿ فإنكم وما تعبدون (ما أنتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) ﴾[٤] ، أي ما أنتم بمضلين عن الحق إلا من هو من أهل الضلال الذي لا تنفع فيه الهداية الذين مأواهم جهنم. وأما من قبل هدى الله ورفض ما سواه فلا تقدرون على إضلاله أبداً.

(و) قد تكون الفتنة أيضاً (بمعنى العذاب، قال الله تعالى: ﴿ يوم هم على النار يفتنون ﴾)[٥] ، أي يعذبون.

قال في (الصحاح): «الفتنة الامتحان والاختبار، تقول منه: فتنت الذهب، إذ

---

(١) أخرج هذا الحديث أبو داوُد في سننه بلفظ قريب من ذلك ٢/٤٢٢.
(٢) العنكبوت: ٢، ٣.
(٣) العنكبوت: ٣.
(٤) الصافات: ١٦٢.
(٥) الذاريات: ١٣.

أدخلته النار لتعرف ما جودته، ودينار مفتون، ويسمى الصائغ الفتان. وكذلك الشيطان. وفي الحديث: «المؤمن أخو المؤمن يسعهما الماء والشجر، ويتعاونان على الفتان»[1]. وقال الخليل[2]: الفتن والاحتراق. قال الله عز وجل: ﴿ يوم هم على النار يفتنون ﴾، وورق فتين، أي فضة محرقة»[3].

فَتنَ المكلفين بمعنى اختبرهم بالتكليف

إذا عرفت ذلك (فيجوز أن يقال: فتن الله المكلفين بمعنى اختبرهم بالتكاليف)، أي فعل بهم فعل المختبر بالتكاليف التي أوجبها عليهم، (والشدائد) التي تلحقهم في الدنيا، كما قال تعالى: ﴿ ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ﴾[4]، الآية. (و) يجوز أن يقال: أن الله تعالى (يفتن المسخوط عليهم بمعنى يعذبهم) بذنوبهم التي ارتكبوها.

قالت (العدلية): و (لا) يجوز أن يقال أن الله يفتن المسخوط عليهم (بمعنى يضلهم عن طريق الحق)، أي يغويهم ويميلهم، لأنه صفة ذم، كما تقدم، (خلافاً للمجبرة) فقالوا: يجوز ذلك. (قلنا) رداً عليهم (ذلك) أي وصفه تعالى بأنه يغوي المسخوط عليهم ويميلهم عن طريق الحق (صفة نقص وذم) في حق المخلوق، فكيف في حق الخالق، جل وعلا. وهو أيضاً تزكية لإبليس وجنوده وتنزيه لهم، كما مر لهم في لفظ الهدى، والإضلال، والإغواء.

وقد ثبت، بحمد الله سبحانه، فساد عقائدهم وبطلان أقوالهم وتهافتهم في الضلال، واجترائهم على الله العظيم الجلال.

واعلم: أن هذه الكلمات ونحوها من المتشابه يجب ردها إلى المحكم كما أشار إليه،

---

(١) هذا الحديث أخرجه أبو داؤد عن صفية ودحية ابنتي علية الفتح الكبير ٣/٢٥٧.

(٢) يعني الخليل بن أحمد الفراهيدي أبو عبد الرحمن، والخليل أحد أعلام العربية والكبار وإليه نسب فن العروض، وهو أيضاً أول من ألف المعاجم في العربية وله في ذلك كتاب العين، طبع، توفي الخليل سنة ١٧٠ هـ طبقات النحويين ٤٧.

(٣) انظر الصحاح ٦/٢١٧٦.

(٤) البقرة: ١٥٥.

عز وعلا، إلى ذلك بقوله ﴿ هن أم الكتاب ﴾. ولا يجوز أن يطلق على الله تعالى، منها شيء إلا مع قرينة صارفة عن إرادة الخطأ ونسبة النقص إليه، سبحانه وتعالى، وكذلك غيرها من سائر الكلمات المشتركة بين معان لا يجوز إطلاق بعضها على الله، عز وجل. ولقد كشفت المجبرة في هذه الكلمات وفي غيرها قناع الحياء من الله سبحانه، واجترأت عليه تعالى، اجتراءً كبيراً فياويلهم يوم يلقونه يوم القيامة.

تنبيـــه

وهذا «تنبيه» لما سبق ذكر الاختيار والابتلاء فيما تقدم وكان معناهما أن يتصفح الجاهل أحوال المختبر والمبتلا ويعرف ما يؤول إليه الأمر في ذلك. وكان هذا المعنى لا يجوز على الله سبحانه، لأنه عالم الغيب والشهادة. أراد (عليه السلام) أن يبين معنى الاختبار والابتلاء في حق الله سبحانه، فقال:

(اعلم: أن من الناس من يعبد الله على حرف)، أي على طرف من الدين غير متمكن فيه. وهذا تمثيل بمن وقع في طرف جبل أو هـوّة غير متمكن في قعوده بحيث أن أقل محرك له يزعجه فيوقعه في الهلاك؛ والمعنى أنه من دينه على اضطراب وقلق لا على سكون وطمأنينة، (فإن أصابه خير على دينه وعبادته)، أي رزق وصحة ونحو ذلك (اطمأن به)، أي قر قلبه وقال: ما أصبت منذ دخلت في ديني إلا خيراً، (وإن أصابته فتنة)، أي فقر وسقم أو مصيبة في أهل وولد أو نحو ذلك (انقلب على وجهه)، أي ارتد عن الإسلام وتشاءم به، وقال: ما أصبت منذ دخلت في ديني هذا إلا شراً، فذلك هو الذي خسر الدنيا والآخرة) كما ذكره، عز وجل، ومن الناس من هو مثل ما (قال الله سبحانه وكأين من نبي)، أي كثير من الأنبياء (قتل معه ربيون كثير)، والربيون والربانيون معناهما واحداً، وهم العلماء، لأنهم يقضون بعلم الرب، (﴿ فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله ﴾، الآية)، أي وما ضعفوا وما استكانوا (﴿ والله يحب الصابرين ﴾)[1]، أي ما ضعفوا عن الصبر على الاستمساك بدينهم مع ما حصل في أصحابهم من القتل والاستضعاف، بل قاموا في الجهاد والقتال مع أنبيائهم أبلغ قيام بعزيمة صادقة ونية صحيحة، ولم يضعفوا،

---

(١) آل عمران: ١٤٦.

أي لم يذلوا ولم يسكنوا سكون الذليل الخاضع، لأنهم على بصيرة من دينهم وطمأنينة في أمرهم، فهم بحبل الله مستمسكون وبدينه معتصمون، ولهذا مدحهم الله سبحانه وتعالى، بقوله: ﴿ والله يحب الصابرين ﴾. وقيل المعنى: وكثير من الأنبياء قتلوا أو معهم ربيون كثير فما وهنوا لقتل أنبيائهم ولا ضعفوا ولا استكانوا بل ثبتوا على دينهم وشمروا في جهاد عدوهم، لأنهم على تمكن في دينهم ورسوخ في أنفسهم.

الاختبـار والابتـلاء مجاز في حـق الله

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الاختبار والابتلاء من الله سبحانه تعالى، مجاز عبر به عن الامتحان والتمييز كما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله: (فشبه الله الامتحان) الذي يمتحن به عباده في دار الدنيا (تمييز)، أي لأجل تمييز (صادق الإيمان)، أي الراسخ (من الملتبس به)، أي بالإيمان وهو (على حرف) لم يكن إيمانه براسخ (بالاختبار)، أي شبه الله ذلك الامتحان باختبار الجاهل من المخلوقين لمن يريد الوقوف على حقيقة أمره، (فعبر الله تعالى عنه) أي عن الامتحان (بما هو معناه)، أي بمعنى الامتحان، وهو الاختبار من نحو قوله تعالى: ﴿ ونبلوا أخباركم ﴾[1] أي نختبركم بالتكاليف الشاقة والمصائب في الأموال والأنفس، ونحو ذلك فيتميز بذلك من هو ثابت الإيمان عمّن هو متلبس به، وهو على شفا جرف هار بما يظهر من الإيمان. والله سبحانه، عالم بذلك من عباده مثل اختبار الجاهل لما يؤول[2] أمرهم إليه، لأن الجهل على الله تعالى، لا يجوز. وكذا ما جاء في القرآن مثل هذا من نحو قوله تعالى، في قصة أهل الكهف: ﴿ فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً. ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً ﴾[3]، أي ليظهر متعلق العلم. وقوله تعالى: ﴿ فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾[4]، أي ليظهر متعلق العلم. ومثل هذا كثير في القرآن الكريم.

---

(١) محمد: ٣١.

(٢) في الأصل: لما يؤل.

(٣) الكهف: ١١، ١٢.

(٤) العنكبوت: ٣.

معـانـي الطبـع والختـم

ولما انتهى ما أرادِ (عليهم السلام) ذكره في التنبيه من تفسير الاختبار في حق الله تعالى، عاد إلى تمام الكلمات المتشابهة التي أراد ذكرها فقال (عليه السلام): (والطبع والختم) اللذان ذكرهما الله سبحانه وتعالى، في القرآن لهما معانٍ قد يكونان (بمعنى التغطية) يقال طبع الإناء، أي غطاه، وكذلك ختمه. (و) قد يكون (بمعنى العلامة) يقال طبع على الشيء إذا جعل عليه علامة. وكذلك ختمت عليه، وختمت الكتاب ختماً فهو مختوم. وختم الله بخير، وختمت القرآن بلغت آخره. ذكر هذا في الصحاح[(١)]. وقال أيضاً: «الطبع السجية التي جبل عليها الإنسان، وهو في الأصل مصدر، والطبيعة مثله. وكذلك الطباع، والطبع: الختم وهو التأثير في الطين ونحوه. والطابع، بالفتح، الخاتم، والطابع، بالكسر، لغة فيه. وطبعت الكتاب، أي ختمت. وطبعت السيف والدرهم، أي عملت. وطبعت من الطين جرة»[(٢)].

قالت (العدلية: ولا يجوز أن يقال أن الله ختم على قلوب الكفار. (وطبع بمعنى غطى) عليها ومنعها من وصول الإيمان إليها، لأن ذلك قبيح ينافي التمكين والعدل، والله يتعالى، عن القبيح علواً كبيراً لعلمه بقبحه وغناه عنه، وقد نص على تنزيه ذاته، جل وعلا، بقوله: ﴿ وما أنا بظلّام للعبيد ﴾[(٣)]، ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين ﴾[(٤)]، وغير ذلك كثيراً، (خلافاً للمجبرة)، فإنهم جوزوا ذلك لما قد عرفت من مذهبهم. (قلنا) رداً عليهم: إن الله سبحانه (أمرهم)، أي الكفار بالإيمان والطاعات، (ونهاهم) عن الكفر والمقبحات، وذلك لا يكون إلا للعقلاء السامعين المتمكنين من الفعل الذين هم (عكس من لم يعقل نحو المجانين)، (إذاً) لو كان تعالى، قد غطى على قلوبهم وختم على أسماعهم لكانوا كالمجانين، أي لم يعقلوا ولم يسمعوا، و (خطاب من لا يعقل صفة نقص) على من خاطبه، (والله) سبحانه، (يتعالى عنها).

---

(١) انظر ٦/١٩٠٨.

(٢) انظر ٣/١٢٥٢.

(٣) ق: ٢٩.

(٤) الزخرف: ٧٦.

وقال (بعض العدلية) كالإمام المهدي (عليه السلام) وغيره (ويجوز) أن يكون الطبع والختم من الله (بمعنى) أنه تعالى، (جعل علامة) في قلب الكافر والفاسق؛ أما نقطة سوداء أو غيرها، وأنها تكثر بكثرة ارتكاب المعصية حتى يسود القلب جميعاً حيث قالوا: وإنما هما، أي الطبع والختم علامة جعلها الله على قلب كل كافر ليتميز للملائكة. وفيه نوع لطف. قالوا: وهو الرين[1] الذي ذكره الله تعالى، في الكتاب العزيز. قالوا: ومع اسوداد القلب لا يقبل الإيمان. قالوا: وتلك العلامة ليتميز بها الكافر والفاسق للملائكة (عليهم السلام) من غيرهما. ولا بد أن يكون في ذلك نوع لطف للملائكة وغيرهم. قالوا: وتكون علامة المؤمن نكتة بيضاء لقوله تعالى: ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ ويؤيد ذلك قول علي (عليه السلام) المذكور في (نهج البلاغة): «الإيمان نبذ»[2] ولمظة في القلب كلما ازداد الإيمان ازدادت اللمظة». قال الوصي: «واللمظة مثل النكتة أو نحوها من البياض».

قال (عليه السلام): (وفيه)، أي فيما ذهب إليه بعض العدلية (نظر) وذلك (لأنها)، أي العلامة، (إن كانت للحفظة) (عليهم السلام) كما قالوه، (فأعمال الكفار) والفسّاق (أوضح منها)، أي من تلك العلامة، (مع أنهم)، أي الملائكة (لا يرون ما واراه اللباس من العورة) التي يجب على المكلفين سترها (كما ورد) عن النبي (صلى الله عليه وآله سلم) (أنهم)، أي الملائكة (يصرفون أبصارهم عند قضاء الحاجة)، أي عند البول والغائط، فإذا كان كذلك (فبالحري[3] أن لا يرون القلب)، فكيف يرون النقطة السوداء؟ وإن كانت تلك العلامة لله، (فا)لمعلوم أن (الله غني عنها، لأنه عالم الشهادة ولا يعزب عنه شيء) يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. فالسر والعلن عنده سواء، كما أشار إلى ذلك من قال:

يامن يرى مد البعوض جناحها
في ظلمة الليل البهيم الأليل

---

(١) الرين: الطبع والدنس وفي الآية الكريمة ﴿ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴾ (المطففين: ١٤)، أي غلب. انظر الصحاح ٥/٢١٢٩.

(٢) النبذ: الشيء اليسير، اللسان مادة: نبذ.

(٣) يقال حري وأحرى، انظر الصحاح ٦/٢٣١١.

ويــرى نيــاط عروقهــا فـــي نحرهـــا
والمــخ فـــي تلـــك العظـــام النحـــل
أغفـــر لعبـــدك تـــاب عـــن فرطاتـــه
مـــا كـــان منـــه فـــي الزمـــان الأول[1]

الختم والطبع في حق الله مجاز

إذا عرفت ذلك، وأن معنى الختم والطبع الحقيقي في حق الله تعالى، يمتنع، (فالتحقيق أنه)، أي معناهما في حق الله سبحانه، مجاز فهو (عبارة عن سلب الله تعالى، إياهم)، أي الكفار والفسّاق (تنوير القلب) الذي أودعه قلوب المؤمنين (الزائد على العقل الكافي) في التكليف. فأما العقل الكافي الذي تلزمهم به الحجة فهو لا شك معهم، بل وأكثر من ذلك يعلم ذلك ضرورة من أحوالهم في محاوراتهم ومناظراتهم ومحافلهم وجحافلهم وتدبير أمورهم وغير ذلك، وإنما كان كذلك، (لأن من أطاع الله) بالإتيان بالواجبات واجتناب المقبحات (نـوّر الله قلبه) وزاده هدى، قال تعالى: ﴿ ومن يؤمن بالله يهد قلبه ﴾[2] أي يزده هدى ونوراً، (و) كما (قال تعالى: ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ﴾[4]، أي تنويراً، كما مر) ذكره في بيان معاني الهدى. (ومن عصى الله) سبحانه، (لم يهده) الله سبحانه، (بشيء) من ذلك التنوير الزائد على العقل الكافي (ما دام مصراً على عصيانه) لعلمه أنه لا ينتظر. فشبه الله سبحانه، سلبه إياهم، أي الكفار والفسّاق ذلك التنوير الذي يكون في قلوب المؤمنين بالختم والطبع على الحقيقة، والجامع بين المشبه والمشبه به عدم الانتفاع بالقلوب. وكذلك الكلام في الختم على الأسماع والأبصار، لأن من سلبه الله التنوير المذكور لا ينتفع بما سمع وأبصر من البينات والهدى فكأنه لا يسمع ولا يبصر. ومثل ما ذكره الإمام (عليه

(١) هذه الأبيات للزمخشري أوردها في (الكشاف) عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة ﴾، (البقرة: ٢٦)، انظر ١/٢٦٥.
(٢) التغابن: ١١.
(٣) محمد: ١٧.
(٤) الأنفال: ٢٩.

السلام)، في هذا، قال الهادي (عليه السلام) في جواب من سأله عن معنى قول الله تعالى: ﴿ألم ترانا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾[1]، من بعد أن ساق كلاماً كثيراً في ذلك: «ثم نقول من بعد ذلك أن معنى قوله سبحانه ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين﴾؛ هو خلينا ولم نحل من بعد أن أمرنا ونهينا وليس إرساله للشياطين إلا كإرساله للآدميين وكلٌ قد أمره بطاعته ونهاه عن معصيته وجعل فيه ما يعتد[2] به من استطاعة، ثم بصرهم وهداهم ولم يحل بين أحد وبين العمل، فمن عمل بالطاعة أثابه، ومن عمل بالمعصية عاقبه، ولم يخرج أحداً من معصيته جبراً، ولم يدخله في طاعته قسراً، فكان من أعطى من الجن والإنس من استطاعات وترك قسرهم على الطاعات إرسالاً وتخلية في الحالات». إلى قوله: «فلما خذل الكافرين بكفرهم، ولعنهم بجرأتهم وتبرأ منهم بعصيانهم، غررت[3] بهم الشياطين، وسوّلت لهم، وأملت فأتبعوها، ولم يعصوها، ولم يتذكروا عندما يطيف[4] بهم طائف الشيطان بل تكمهوا[5] وغووا». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

معـاني الغشـاوة والوقـر والحجـاب

(وأما) ذكر الغشاوة في قوله تعالى: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾[6] أي غطاء. (و) الوقر في قوله تعالى، حاكياً عن الكفار: ﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعون إليه وفي آذاننا وقر﴾[7] والحجاب في قوله تعالى: ﴿ومن بيننا وبينك حجاب﴾[8]، فتشبيه لحالهم، أي فهو مجاز، ووجهه التشبيه لحال الكفار (حيث لم يعملون بمقتضى ما سمعوا) من الأوامر والنواهي (وأبصروا) من الآثار الباهرة الدالة على معرفة الله سبحانه وتعالى،

---

(١) مريم: ٨٣.

(٢) في الأصل: يعتده.

(٣) في الأصل: غرت.

(٤) من الطيف وليس من الطواف.

(٥) الكامه الذي يركب رأسه، انظر الصحاح ٦/٢٢٤٧.

(٦) البقرة: ٧.

(٧) فصلت: ٥.

(٨) فصلت: ٥.

وتوحيده وعدله ووجوب طاعته ونحو ذلك، (ولا) عملوا بنصيحة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لهم وإنذاره إياهم (بمن في أذنيه وقر)، أي شبه حالهم بمن في أذنيه وقر، أي صمم (فلا يسمع) من دعاه، (وعلى بصره غشاوة)، أي غطاء (فلا يبصر) شيئاً، وبمن بينه وبين الناصح حجاب يحول بينه وبين سماع نصيحته، إذ لا تبلغ إليه نصيحته مع ذلك الحجاب، ووجه التشبيه عدم الانتفاع، كما مر، ولا وقر ولا غشاوة ولا أكنة على الحقيقة، ومع ذلك فهو من المجاز، قال جار الله في تفسير قوله تعالى: ﴿ختم الله قلوبهم﴾[1] الآية: «لا ختم ولا تغشية ثمة على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه، وهما على الاستعارة والتمثيل؛ أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم، لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن[2] قبوله واعتقاده، وأسماعهم، لأنها تمجه وتنبوا عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه، كأنها مسوثق منها بالختم، وأبصارهم، لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة، كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين، كأنها غطي عليها وحجبت وحيل بينها وبين الإدراك. وأما التمثيل فإن تمثل قلوبهم حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية». قال: «وأما إسناد الختم إلى الله، عز وجل، فلينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي. ألا ترى إلى قولهم: فلان مجبول على كذا ومفطور عليه؛ يريدون أنه بليغ في الثبات عليه». قال: «ويجوز أن تضرب الجملة كما هي، وهي «ختم الله على قلوبهم» مثلاً، كقولهم سال به الوادي، إذا هلك، وطارت به العنقاء، إذا طال الغيبة، وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه، ولا في طول غيبته، وإنما هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء. فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها كقلوب البهائم». قال: «ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله لله[3] فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن

(١) البقرة: ٧.
(٢) في الأصل: من، وما أثبتناه من الكشاف.
(٣) ساقطة في الأصل.

الله سبحانه، لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب»[1]. انتهى.

قلت: وفي هذا الوجه الثالث نظر، إذ ليس ثم ختم ولا طبع حقيقة لا من الشيطان والكافر، والله أعلم.

التـزين في اللغـة

(والتزين) في اللغة (التحسين)، يقال: زين عمله، أي حسنه. قالت (العدلية: والله لا يزين المعاصي) لعباده ويحسنها لهم، لأن تزيين القبيح وتحسينه قبيح، والله يتعالى عن القبيح، (خلافاً للمجبرة) فقالوا: زين الله المعاصي وحسنها للعاصين. (قلنا: تزيين القبيح صفة نقص، والله يتعالى عنها)، أي صفة النقص. (قالوا)، أي المجبرة قال الله تعالى: ﴿ وكذلك زينا لكل أمة عملهم ﴾[2] فنسب التزيين إليه تعالى. (قلنا) رداً عليهم: (المراد) تزيين (عملهم اللائق بهم) عمله (وهو المفروض والمندوب زينه تعالى بالوعد عليه بالثواب والسلامة من العقاب فلم يقبلوا إلا ما زينه لهم الشيطان) من المعاصي، كما قال تعالى: ﴿ وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم ﴾[3]، أي التي عملوها في معاداة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ووسوسته أنهم لا يغلبون ولا يطاقون، وغير ذلك (من المعاصي) التي نهاهم الله عنها وكرهها إليهم، كما قال عز وجل: ﴿ وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان ﴾[4]. ومثل هذا التفسير ذكره الناصر للحق في كتاب «البساط» حيث قال في معنى هذه الآية: «لأن الثابت في عقل كل عاقل منصف أنه تعالى، زين وحسن ما أمر به ومدحه ووعد على فعله كريم الثواب وحسن المآب والنعيم المقيم». وقال في (الكشاف): «إسناد التزيين إلى الله مجاز، وله طريقان: أحدهما: أن يكون من المجاز الذي يسمى الاستعارة. والثاني: أن يكون من المجاز الحكمي.

(١) انظر الكشاف ١/١٥٥، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠.

(٢) الأنعام: ١٠٨.

(٣) الأنفال: ٤٨.

(٤) الحجرات: ٧.

فالأول أنه لما متعهم بطول العمر وسعة الأرزاق، وجعلوا أنعام الله عليهم بذلك وإحسانه إليهم ذريعة إلى اتباع شهواتهم، وبطرهم، وإيثارهم الروّح والترفه، ونفارهم عما يلزمهم فيه التكاليف الصعبة والمشاق المتعبة، فكأنه زين لهم بذلك أعمالهم. وإليه أشارت الملائكة (صلوات الله عليهم) في قولهم: ﴿ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر﴾[1] ». ومثل هذا ذكره الهادي (عليه السلام) في جوابه على الحسن بن محمد بن الحنفية[2] في مسائله[3]. ومثله ذكر الحسين بن القاسم بن علي العياني (عليه السلام) في تفسيره حيث قال: «زينا لهم أعمالهم، أي أملينا لهم حتى تزين لهم كفرهم». قال: «ويمكن أن يكون زين لهم ذلك بالهوى لما فيه من المحنة والبلوى، وإنما زين الهوى ليفرق به بين من أحسن وأساء ليثيب الصالحين على صبرهم، ويعاقب الصالحين على كفرهم». انتهى.

«والطريق الثاني: أن إمهاله الشيطان وتخليته حتى يزين لهم ملابسة ظاهرة للتزين، فأسند إليه، لأن المجاز الحكمي يصححه بعض الملابسات[4] ». انتهى.

معـــاني القضـــاء

(والقضاء) في اللغة يكون لمعانٍ: (بمعنى الخلق) والتقدير، كما قال تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾[5]، أي خلقهن وقدرهن، ومنه قول ذؤيب:

---

(١) الفرقان: ١٨.

(٢) الحسن بن محمد الحنفية أحد القائلين بالجبر، كما يعرف ذلك من مناظراته مع الهادي إلى الحق، وقد رد عليه الهادي بكتاب سماه (الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد الحنفية وإثبات الحق ونقص قوله) ولم أقف على ترجمته للحسن ويبدو أنه أحد أحفاد بن الحنفية الذين تنتسب إليهم فرقة الكيسانية، وهذه الفرقة موغلة في التشبيه. انظر ما قاله الشهرستاني في الملل عنها.

(٣) المسائل التي أشار إليها المؤلف هي كتاب الهادي الآنف، حققه د. محمد عمارة ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد الجزء الثاني.

(٤) هذا تتمة كلام (الكشاف) الآنف، انظر ٣/١٦٣.

(٥) فصلت: ١٢.

وعليهمـــــــا مســرودتـــــــان قضـاهمـــــــا
داؤود أوصنـــــع الســوابـــــغ تبـــــع[١]

يقال: قضاه، أي صنعه وقدره، (و) قد يكون القضا (بمعنى الإلزام) والحكم، كما قال تعالى: ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾[٢]، أي ألزم وحكم. وتقول قضى القاضي بكذا، أي حكم وألزم. (و) قد يكون (بمعنى الإعلام) والإنهاء، كما قال تعالى: ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً ﴾[٣] أي أعلمناهم وأنهينا إليهم ذلك. ومنه: ﴿ وقضينا إليه ذلك ﴾[٤] الآية. وقد يكون بمعنى الفراغ، تقول: قضيت حاجتي، وضربه فقضى عليه، أي قتله، كأنه فرغ منه. وسم قاضي، أي قاتل. وقضى نحبه، أي مات. وقد يكون بمعنى الأدى تقول: قضيت ديني.

إذا عرفت ذلك (فيجوز أن يقال الطاعات بقضاء الله بمعنى إلزامه) وحكمه بوجوبها على عباده، و (لا) يجوز أن تكون (بمعنى أنه خلقها)، أي خلق الطاعات في المطيعين، (خلافاً للمجبرة)، فإنهم حكموا وأوجبوا أن الله خلق أعمال المكلفين طاعة كانت أو معصية، فإن كل واقع فهو مراداً لله، وهو فاعله على ما قد تكرر من مذهبهم وعرف من عقائدهم.

(قلنا): جواباً عليهم: (صحة الأمر) من الله تعالى، (بها)، أي بالطاعات للمكلفين، (و) صحة (النهي) منه تعالى، لهم (عن تركها ينافي خلقه لها ضرورة)، أي معلوم ذلك بضرورة العقل، فلو خلقها لم يأمر بها ويعدهم على ذلك الثواب العظيم في جنة عرضها السموات والأرض، ولم ينههم عن تركها ويوعدهم على ذلك ناراً وقودها الناس والحجارة، وكيف يثيب العبد أو يعاقبه على ما لم يكن له فيه فعل ولا اختيار؟ (وأيضاً هي)، أي الطاعات (تذلل) من العبد لمالكه، وهو الله رب العالمين الذي أمره بها،

(١) قائل البيت، كما ذكر في الصحاح، أبو ذؤيب الهذلي، تقدمت ترجمته. والمسرودتان مثنى مسرودة وهي الدرع، وداؤد لعله يعني به نبي الله داؤد عليه السلام، وتبع أسعد الكامل، تقدمت ترجمته.

(٢) الإسراء: ٢٣.

(٣) الإسراء: ٤.

(٤) الحجر: ٦٦.

(فيلزم) حيث جعلوها خلقاً لله (أن يجعلوا الله متذللاً) لفعله التذلل، (وذلك)، أي القول بأنه تعالى متذلل (كفر) على كفر أول ؛ وهو سبهم الله تعالى، بنسبة القبائح إليه، وكل واقع.

وقالت (العدلية: ولا) يجوز أيضاً أن يقال أن (المعاصي) بقضاء الله (بمعنى خلقها) في العباد (بقدرته أو إلزامه) وحكم (بها) عليهم، لأن الله سبحانه، لا يفعل القبيح ولا يأمر بالفحشاء (خلافاً للمجبرة) فإنهم جوزوا ذلك عليه، تعالى عن مقالتهم علواً كبيراً، (لنا) عليهم: (ما مر).

معـــاني القـــدر

(والقدر) في اللغة له معانٍ: (بمعنى القدرة والإحكام) كما قال تعالى: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾[1]، أي كل شيء مخلوق لنا فهو بتقدير وإحكام وترتيب عجيب على حسب مقتضى الحكمة. وقرىء بقدر بفتح الدال وسكونها، ذكره في (الكشاف)[2].

وأما قوله (عليه السلام) بمعنى القدرة، فلعله أراد أن الفاعل المرتب للفعل المحكم له لابد أن يكون قادراً، والله أعلم. (و) قد يكون (بمعنى: العلم)، كما قال تعالى: ﴿ ولكن ينزل بقدر ما يشاء ﴾[3]، أي بعلم منه. ويجوز أن يكون المعنى بتقدير منه. (و) قد يكون القدر (بمعنى: القَدْر) بسكون الدال، كما قال تعالى: ﴿ فسالت أودية بقَدْرها ﴾[4]، أي بقدرها، وهو مقدارها. (و) قد يكون القدر (بمعنى الإعلام) كما (قال العجاج:

واعلم بأن ذا[5] الجلال قد قدر)

---

(١) القمر: ٤٩.

(٢) انظر ٤ / ٤١.

(٣) الشورى: ٢٧.

(٤) الرعد: ١٧ هكذا مضبوطة.

(٥) في الأصل: ذي.

أي علم

(في الصحف الأولى التي كان صدر)[1].

أي في الكتب السماوية. وبعده

أمرك هذا فاجتنب منه النتر

وهو بالنون والتاء المفتوحة المتناه من أعلا: الفساد والضياع، ذكره في (الصحاح).

(و) قد يكون (بمعنى: الأجل) كما قال تعالى ﴿ألم يخلقكم من ماء مهين. فجعلناه في قرار مكين إلى قدر معلوم﴾[2]، أي إلى أجل معلوم، (و) قد يكون القدر (بمعنى: الحتم)، كما قال تعالى: ﴿وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾[3]، أي حتماً محتوماً لازماً، قال في (الصحاح): «قدر الله وقدره بمعنى:

قال الله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾[4]، أي ما عظموا الله حق تعظيمه. والقدر والقدر أيضاً: ما يقدره الله من القضا، وأنشد الأخفش:

ألا يا لقوم للنوائب والقدر
وللأمر يأتي المرء من حيث لا يدري[5]

ورجل ذو قدرة ذو يسار. وقدَّرت الشيء أقدره قدراً من التقدير، وفي الحديث: «إذا غم عليكم الهلال فاقدروا»[6]، أي أتموا الثلاثين. وقدر على عياله قدراً، مثل قتر. وقدر على الإنسان رزقه قدراً، مثل قتر»[7]. انتهى.

---

(١) في (الصحاح): سطر، ولم ينسب هذه الأبيات إلى قائل معين، انظر ٢/٨٢٢.

(٢) المرسلات: ٢٠، ٢١، ٢٢.

(٣) الأحزاب: ٣٨.

(٤) الأنعام: ٩١.

(٥) هذا البيت لهدبة بن خشرم كما جاء في هامش الصحاح ٢/٧٨٧.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/١٣٣ طبعة دار الشعب.

(٧) انظر الصحاح ٢/٧٨٧.

إذا عرفت ذلك (فيجوز أن يقال أن الواجبات بقدر الله)، أي (بمعنى حتمه) وإلزامه مع نصب القرينة على ذلك لا مع الإطلاق.

قالت (العدلية: ولا) يجوز أن يقال أن الواجبات بقدر الله (بمعنى) أنه (خلقها) في العباد (بقدرته أو حتمها)، إذ لو خلقها لكانت فعله، فلا يثيب عليها ولا يعاقب على تركها، (خلافاً للمجبرة)، فإنهم جوزوا ذلك. (لنا) عليهم (ما مر) وتكرر ذكره من [أن][1] أفعال العباد واقفة على اختيارهم، وأنهم هم المحدثون لها حسب دواعيهم.

قالت (العدلية: ولا المعاصي)، فلا يقال أنها بقدرة الله (بمعنى) أنه (خلقها) سبحانه، (بقدرته) أو حتمها، (خلافاً للمجبرة)، فإنهم جوزوا ذلك. (لنا) عليهم: (ما مر) وتكرر ذكره.

معـــاني قـــدر

(وقـدّر مشدداً) له معانٍ (بمعنى: خلق)، كما قال تعـالى: ﴿وقـدّر فيها أقواتها﴾[2]، أي خلقها. (وبمعنى: أحكم)، كما قال تعالى ﴿وخلق كل شيء فقـدّره تقديرا﴾[3] أي أحكمه إحكاماً. (وبمعنى: بيّـن، يقال: قدر القاضي نفقة الزوجة). والقريب، أي بيّـنها بالجنس والصفة والمقدار. (وبمعنى: قاس وماثل)، كما (يقال: قـدّرت هذا) الثوب (على ذاك، أي قسته به وجعلته مثله)؛ أما في كل أوصافه أو بعضها. (وبمعنى: فرض)، كما (يقال: قدر ما شئت. أي أفرض وأوجب) ما شئت. إذا كان كذلك (فيجوز أن يقال: إن الله قدر الطاعة بمعنى فرضها) وأوجبها عليهم، (وقدر الطاعة والمعصية بمعنى بيّـنها)[4] للعباد مع نصب القرينة كما مر.

قالت (العدلية: ولا) يجوز أن يقال قـدّر الطاعة والمعصية (بمعنى خلقهما) في

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) فصلت: ١٠.

(٣) الفرقان: ٢.

(٤) في الأصل: بينهما.

العباد، لأن ذلك ينافي أمره ونهيه فيهما، والثواب والعقاب عليهما، عكس الصور والألوان التي هي فعله تعالى (خلافاً للمجبرة)، فإنهم جوزوا ذلك بناء على ما عرفت من قاعدتهم المنهارة.

حكى الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) عن الغزالي أنه قال: «ما من خير ولا شر أو نفع أو ضر إيمان أو كفر أو بر وعفاف أو عهر يوجد في الملكوت إلا وهو كائن بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته»[1]: وهذا هو الموجود على لسان العوام والخواص منهم، لعنوا بما قالوا. (لنا) عليهم (ما مر) وتكرر ذكره من الأدلة. وقال الإمام يحيى (عليه السلام): «اتفقت الأمة على الإيمان بقضاء الله وقدره كله خيره وشره»، كما قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «لن يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه»[2]. قالت العدلية: فالمراد بذلك خلقه سبحانه، لمخلوقاته، والمراد خلق آلات الفعل والقوة والقدرة على تحصيل الفعل، فالنعم كلها في الدنيا والجنة خير قضائه وقدره. وشرار ما خلق من الشياطين ونحو الحيات والعقارب والآلام في الدنيا والنار في الآخرة وأنواع العذاب شر قضائه وقدره، وما حكم به من الخير نحو قوله تعالى: ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾[3]. هذا من خير قضائه. وما حكم به من الشر على من أوجبه عليه: ﴿ إلا امرأته قدرنا أنها لمن الغابرين ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ إلا امرأته قدرناها من الغابرين ﴾[5]. وسخطه وعذابه سبحانه، وهذا من شر قضائه وقدره. ثم افترقوا، فذهب آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن وافقهم إلى أن أفعال العباد منهم، وأن الطاعات منها كائنة منهم بقضاء الله وقدره بمعنى أن الله أمرهم بها وحكم عليهم أن يفعلوها كما قال تعالى: ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ لا أنه فعلها سبحانه.

---

(١) انظر ما ذكره الغزالي في الاحياء ١/٩٨ وقد ذكر أيضاً أن للعبد الكسب فيما يفعله وهذا الكسب لا يخرج عن مراد الله.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده ٥/٣١٧.

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) الحجر: ٦٠.

(٥) النمل: ٥٧.

والمعاصي مما سخط الله سبحانه، وليس هي من فعله سبحانه. وقالت الأمورية[1] وسائر المجبرة أن أفعال العباد ليست منهم وإنما هي فعل الله الذي هو قضاؤه وقدره، ونسبت أفعالنا إلى قدر الله الذي هو فعله، وأنكرت ضرورة العقل ومحكم الكتاب في ذلك، قال الله سبحانه: ﴿ ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون ﴾[2]، ونحوها من محكم الكتاب. وقال الله سبحانه: ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾[3]. وقالوا: بل رضي لهم الكفر لما كان بقضائه إذ خلقه فيهم، وبالجملة فإنهم جعلوا رسل الله وكتبه وأوامره ونواهيه في حكم ما هو باطل من الأمر بأن يفعلوا ما لم يكن من أفعالهم، كأن يأمر الطويل بالقصر والعكس، فأبطلوا أحكام الله وشرائعه وإرسال الرسل، وبرأوا أنفسهم وبرأوا إبليس، لعنه الله، ونسبوا قبائحهم إلى خالقهم، تعالى عن ذلك. انتهى.

واعلم: أن المجبرة قد أسسوا مذهبهم على إنكار التحسين والتقبح العقليين وكابروا فيه العقول وجحدوا الضرورات وزعموا أن كل واقع في السموات والأرض من فعل الله، فلم يستفهم لهم أن يحكموا على العبد بفطرة العقل بذم ولا عقاب ولا مدح ولا ثواب، وليس الفعل فعله كما سبق في أول الكتاب.

واعلم: أنه لا بد في إطلاق الكلمات المتشابهة على الله تعالى، بالمعنى الذي يجوز في حقه، جل وعلا، من قرينة ظاهرة تصرف عن الخطأ، وإلا فلا يجوز إطلاقه منا من غير قرينة ولا تكفي النية والقصد، وليس كذلك ما جاء في الكتاب العزيز أو السنة الصحيحة من ذلك فإنه يكفي في تخصيصه بالمعنى الجائز في حقه تعالى، العقل بما عرف من الأدلة القطعية.

القدرية مجوس هذه الأمة

(فرع) يتفرع على ما ذكر من معنى القدر. اعلم: أنه قد جاء عن الرسول

---

(١) الأمورية القائلين بالأمر الزائد، أي الصفات، والأمورية عادة ما ينسبون إلى أبي الحسين البصري، إذ هو القائل بالأمر الزائد، وهو أشبه بحال أبي هاشم، وهؤلاء لا يقولون بالرأي الذي أورده المؤلف في الأفعال.

(٢) المؤمنون: ٦٣.

(٣) الزمر: ٧.

الصادق (صلى الله عليه وآله وسلم) أن (القدرية) مجوس هذه الأمة[1] ، واتفق أهل الملة على صحة هذا الخبر. واختلفوا فيمن أراد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، بهذا الخبر، فقالت العدلية كافة: أن القدرية الذين أرادهم الرسول الصادق بقوله عن الله، عز وجل، القدرية مجوس هذه الأمة (هم المجبرة)، والمجبرة كل من زعم أن الله سبحانه، أجبر المكلف على فعله، أي قسره عليه وخلقه فيه.

وقالت المجبرة: بل المراد بهذا الخبر من أثبت للمكلفين أفعالاً، ولم يجعل أفعالهم خلقاً لله، وهم العدلية، وإنما كان القدرية الذين لعنهم الرسول وذمهم هم هؤلاء المجبرة دون العدلية، لأنهم يقولون المعاصي بقدر الله، أي بخلقه، كما سبق ذكره عنهم. (ونحن ننفي ذلك) من الله وننزهه عن فعل المعاصي وعن فعل كل قبيح، تعالى ربنا وتقدس عما يقول الكافرون علواً كبيراً، وكذلك كل طاعة له، جل وعلا، أمر بها وحث عليها، فإنما فعلها العبد باختيار نفسه بما ملكه الله سبحانه، من القوة والقدرة على أن يفعل وأن لا يفعل، كما قال جل ثناؤه: ﴿ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين﴾[2]، ﴿وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة وأن الله لسميع عليم﴾[3]. (والنسبة في لغة العرب من الإثبات لا من النفي)، أي نسبة الشيء، كما تقول: هاشمي لمن أثبت نسبه إلى هاشم، وفاطمي لمن أثبت نسبه إلى فاطمة (عليها السلام) ولا يقال هاشمي ولا فاطمي لمن ينفي نسبه من هاشم وفاطمة، كما ذلك معلوم بالضرورة من لغة العرب. كذلك القدري هو من أثبت أفعال العباد خلقاً لله، وزعم أنها بقدرة الله، أي بخلقه كما تقدم ذكره عنهم، لا من نفى ذلك، (كثنوي)، فإنه اسم (لمن أثبت إلَهاً مع الله تعالى) الله عن ذلك، (لا لمن ينفيه)، أي الثاني، فإن قيل: هو منسوب إلى القدرة، لأن العدلية أثبتوها للعبد، فهو اسم لهم باعتبار ذلك. قلنا: فالنسبة إليه حينئذ قُدْري بضم القاف وسكون الدال. والثاني[4] بفتح القاف والدال. والفرق بين القدرة التي هي الاستطاعة والقوة والقدر الذي هو الخلق واضح.

---

(١) حديث متواتر، انظر المقاصد ٣٠٢.

(٢) البلد: ١٠.

(٣) الأنفال: ٤٢.

(٤) مطموسة في الأصل.

فإن قيل: إن العدلية أثبتوا القدر للعبد حيث قالوا: إن المعاصي بقدر العبد فصحت النسبة إليهم من الإثبات. قلنا: هذا ليس من عبارتهم فهم لا يقولون أن المعاصي ولا الطاعات بقدر العبد، فلم يضيفوا القدر إلى العبد البتة، ولم يلهجو بذكر القدر أصلاً، وإنما يقولون: المعصية والطاعة فعل العبد فعله باختياره، ومع ذلك لا يمتنع أن يسمى خلقاً له، لأنه أحدثه وأوجده، وكل موجود ومحدث مخلوق بخلاف المجبرة، فإنهم يلهجون بذكره ويفزعون عند معاصيهم إليه ويضيفونه إلى الله، فيقولون: قضاء الله وقدره أوجب العصيان. وقد أوضح ذلك (عليه السلام) بقوله: (ولأنهم لا يلهجون به)، أي بالقدر، ومن لهج بالشيء نسب إليه، كما يقال: أموري لمن يثبت الصفات أموراً زائدة على الذات، وطبيعي: لمن يثبت للطبع تأثيراً، وعِلِّيٌّ: لمن يثبت تأثير للعلة، وغير ذلك.

وأيضاً فقد صح أنهم هم القدرية لدليل سمعي غير ما ذكرنا من دليل العقل المستنبط من اللغة العربية، وذلك (لما روى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، في المجوس)، أي في وصفهم لعنهم الله: (أن رجلاً من فارس جاء إليه (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقال: رأيتهم ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون ذلك؟ قالوا قضاء الله وقدره. فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «أما أنه سيكون من أمتي قوم يقولون مثل ذلك»[1]) أي مثل قول المجوس. فصرح (صلى الله عليه وآله وسلم) أن الذين أشبهوا المجوس من أمته هم الذين يفعلون المعصية ويقولون هي بقضاء الله وقدره، ولا يشبههم من الأمة أحد غيرهم.

وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «القدرية مجوس هذه الأمة». وعنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «وهم خصماء الرحمن، وشهود الزور، وجنود إبليس». وروي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «ينادي مناد يوم القيامة أين القدرية خصماء الله وشهود إبليس، فتقوم طائفة من أمتي يخرج من أفواههم دخان أسود». وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «صنفان من أمتي لا تناهم شفاعتي، وهم القدرية والمرجئة. قيل له ومن القدرية؟ قال: قوم يعملون المعاصي ويقولون: إن الله قدرها عليهم. قيل ومن المرجئة؟

(١) سبقت الإشارة إلى هذا الحديث.

قال الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل». وهذا صريح في أنهم هم القدرية لأنهم هم أهل هذه المقالة. لا يقال أنه لا يجوز أن يكون المراد بهذا الخبر المجوس أنفسهم، لأنا نقول المجوس ليسوا أمة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ثم يقولون هذا بقضاء الله وقدره، الراد عليهم كالمشرع سيفه في سبيل الله». وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «خصماء الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس». أوصاف تختص المجبرة. أما كونهم خصماء الرحمن، فإن الله سبحانه، إذا احتج يوم القيامة على العصاة بأنهم آتوا من قبل أنفسهم، وأنه ليس ظالماً لهم، قام المجبرة فردوا عليه الحجة، وقالوا: بل أنت الذي خلقت فيهم المعاصي وطلبت منهم ما لا قدرة لهم عليه، وهو الطاعة، ثم أخذت الآن تعاقبهم على فعلك وتوبخهم عليه. وأما كونهم شهداء الزور؛ فلأن الله سبحانه وتعالى، إذا سأل الشياطين: لم أضللتم العباد وأغويتموهم؟ قالوا: أنت الذي أغويتهم وأضللتهم، ثم لا يجدون من يشهد لهم على ذلك إلا المجبرة ومن وافقهم من المجوس. وأما كونهم جنود إبليس فهم الذين يغضبون لإبليس ويحتجون له على مقالته ﴿رب بما أغويتني﴾[1]، ويقولون أنه غير مستحق للذم، لأنه لا فعل له بل الله هو المضل والمغوي، تعالى الله عن مقالتهم علواً كبيراً. وللوصي (كرم الله وجهه)، في القضاء كلام عجيب رائق وبيان بليغ فائق من ذلك ما روي أن الحجاج[2]، لعنه الله، كتب إلى أربعة من علماء العدلية يسألهم هل أفعالنا بقضاء الله وقدره؟ وهم الحسن البصري وواصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد وعامر بن شراحيل الشعبي[3]، فأجاب الحسن بأن قال: ما أعرف فيه إلا ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): «أتظن أن الذي نهاك دهاك، إنما دهاك أسفلك وأعلاك، والله بريء من ذلك». وقال واصل بن عطاء: لا أعرف فيه إلا ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): «إذا كانت المعصية حتماً كانت العقوبة عليها ظلماً». وقال عمرو بن عبيد: لا أعرف فيه إلا ما قاله أمير المؤمنين: «أتظن

---

(١) الحجر: ٣٩.

(٢) يعني الحجاج بن يوسف.

(٣) من كبار التابعين توفي سنة ١٠٤ هـ.

أن الذي فسح لك الطريق يلزم عليك الضيق». وقال الشعبي: لا أعرف فيه إلا إلا ما قاله أمير المؤمنين: «ما حمدت الله عليه فهو منه، وما استغفرت الله منه فهو منك». فلما بلغ الحجاج ما أجابوا به، قال: «قاتلهم الله لقد أخذوها من عين[1] صافية». ومن ذلك جوابه (عليه السلام) على الشيخ الذي سأله عند انصرافه من (صفين) حيث قال له: يا أمير المؤمنين أكان مسيرنا بقضاء الله وقدره، فقال (عليه السلام): «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضاء الله وقدره» فقال الشيخ: «عند الله أحتسب عنائي ما لي من الأجر شيء». فقال: «بل أيها الشيخ عظم لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي منقلبكم وأنتم منقلبون، ولم تكونوا مكرهين ولا إليها مضطرين». فقال الشيخ: «وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا وعليهما كان مسيرنا؟» فقال (عليه السلام): «لعلك تظن قضاءً واجباً وقدراً حتماً، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولا المسيء بعقوبة المذنب أولى من المحسن تلك مقالة إخوان الشياطين وعبدة الأوثان وخصماء الرحمن وشهداء الزور وأهل العمى عن الصواب في الأمور، هم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يكلف عسيراً، ولا بعث الأنبياء، عبثاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» فقال الشيخ: «وما ذاك القضاء والقدر اللذان ساقانا؟» فقال: «أمر الله تعالى، بذلك وإرادته، ثم تلا ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ﴾[2]. فنهض الشيخ مسروراً بما سمع وأنشأ يقول:

إن الإمام الذي نرجوا بطاعته
يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً
جزاك ربك عنا فيه إحسانا[3]

---

(١) يعني بالعين هنا عين الماء، وهو نبعه الصحاح ٦/٢١٧١.

(٢) الإسراء: ٢٣.

(٣) هذان البيتان لشيخ شامي كان مع الإمام علي رضي الله عنه أورد ذلك السيد المرتضى في أماليه ١/١٠٥.

اختـــلاف علمــاء البصـرة في القضـــا والقـــدر

حكى ذلك كله الإمام أحمد بن سليمان في (الحقائق). وروى أنه لما اختلف علماء البصرة في القضا والقدر إلى سبط النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الحسن بن علي بن أبي طالب (عليهما السلام)، يسألونه عن ذلك فأجابهم على سبيل الاختصار فقال: «بسم الله الرحمن الرحيم من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر، ومن حمل دينه على الله فقد فجر. إن الله لا يطاع باستكراه ولا يعصى بغلبة، لأنه المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وإذا لم يحل بينهم وبين ما عملوا فلم يجبرهم على المعصية، ولو أجبر الخلق على الطاعة لأسقط الثواب، ولو أجبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة، فإن عملوا بالطاعة كانت له المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم، فلينظر الناظرون وليتفكر المتفكرون». انتهى كلامه (عليه السلام).

وقوله: من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره هو قضاؤه سبحانه، وقدره من الخلق، والرزق، والإحياء، والموت، والصحة، والسقم، والعافية، والألم، والغنى، والفقر مما فعله الله جل وعلا.

[١٠] (فصـل) في الـدلالـة علـى أن الله تعـالـى عـدل حكيـم

اعلم: أنه قد سبق معنى وصفنا الله تعالى، بأنه عدل حكيم في أول كتاب العدل، والمراد هنا تقرير الدلالة على ذلك وإفساد مذهب المخالف.

قال (عليه السلام): قالت (العدلية: والله تعالى، عدل حكيم) لفظاً ومعنى (لا يثيب أحداً إلا بعمله ولا يعاقبه إلا بذنبه). وحقيقة الثواب؛ هو المنافع المستحقة على وجه الإجلال والتعظيم. وحقيقة العقاب، هو المضار المستحقة على وجه الإهانة.

وقالت (المجبرة) كافة، (بل) الله عدل حكيم لفظاً لا معنى، لأنه (يجوز أن يعذب الأنبياء، ويثيب الأشقياء) ويجوز أن يجعل حيواناً في نار جهنم يعذبه ابتداءً من غير استحقاق. قالوا: وهذا عدل منه تعالى، لأنه مالك يفعل في ملكه ما يشاء، أو لأنه لا يأمره وينهاه أحد فلا يقبح منه شيء. وقد تقدم أساس مذهبهم في مسألة التحسين والتقبيح في أول الكتاب.

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «لا خلاف بين المسلمين في كون الله تعالى، موصوفاً بالعدل والحكمة، ولا قائل بخلاف هذا القول من أهل القبلة، لكن

المجبرة على طبقاتهم يوافقوننا من جهة اللفظ ويخالفوننا من جهة المعنى، فإنهم يصفون الله تعالى، بأنه عدل حكيم خلا أنهم يقولون هو المحدث لجميع الفواحش والمعاصي، وأنه خالق لها وأنه لا ضلالة في العالم ولا قبح إلا وهو صادر من جهته وحاصل بقدرته، حتى لقد قال بعضهم في عروض الحجاج والمناظرة تسلطاً ووقاحة: هو إبليس[1]»، وهو تعالى، مصدراً كل ضلالة وتلبيس، فتعالى الله عن مقالة أهل الزيغ والضلال علواً كبيراً.

قال الإمام المنصور بالله: «ومثل مقالة أهل الجبر في الإلحاد، وإن كانت عكسها في الإضافة قالت الطبيعية المطرفية في بعض أفعال الله سبحانه وتعالى، فجعلتها ظلماً وجوراً، ونسبت فعلها إلى الإحالة والاستحالة، ونزهت الله تعالى، بزعمهم، عن فعلها والقصد إلى إيجادها، نحو ما يصيب الناس في أنفسهم وأموالم وثمراتهم من النقائص وخلق الحيوانات المؤذية والسموم، ونحو ذلك».

(قلنا) رداً على المجبرة: (من أهان وليه)، وهو من المخلوقين المحتاجين بأن عاقبه وأنزل الضرر به (وأعز عدوه) بأن أثابه وعظمه وأوصل المنافع الجسيمة إليه (فلا شك في سخافته)، أي نقصه وقلة عقله، وإن فعل ذلك لحاجتهم، وما ذاك إلا لأنه عظّم من يستحق الإهانة وأهان من يستحق التعظيم، وهذه صفة نقص، ولا يشك فيها، فكيف بها في حق رب العالمين الذي هو أعلم العلماء بقبح القبائح وأغنى الأغنياء وأعلمهم باستغنائه عنها، (والله) سبحانه، (يتعالى عن ذلك) وعن كل صفة نقص وقبح، له الأسماء الحسنى والسموات العلى.

(وأيضاً ذلك)، أي قول المجبرة الذي اقترفوه على ربهم واجترأوا به على بارئهم (شك) منهم (في آيات الوعد والوعيد) كقوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾[2] الآية، وقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾[3] الآية ونحوها من الآيات والله تعالى يقول: ﴿لا ريب

(١) هكذا في الأصل، ولعل الأصح هو الذي جعل إبليس إبليساً.

(٢) النساء: ١٣.

(٣) النساء: ١٤.

فيه ﴾[1]، أي القرآن (فهو) أي قول المجبرة (رد هذه الآية) وغيرها من الآيات، ومن رد آية من كتاب الله كفر قطعاً.

تأويل حديث أطفال المشركين

(وقال قوم) وهم الحشوية وفرقة من المجبرة: يعذب الله أطفال المشركين لفعل آباءهم القبائح، ويحتجون بما روي عن خديجة (رضي الله عنها) أنها سألت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقالت: «أين أطفالي منك؟ فقال في الجنة، فقالت: وأين أطفالي من غيرك؟ فقال في النار، وإن شئت أسمعتك ضغاهم»[2]. وبما روي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «الوائدة والموءودة في النار»[3] وربما يحتجون بأنهم يقبرون في مقابر الكفار، ويسبون ويستخدمون ولا يصلى عليهم. وهذه عقوبة لهم.

(قلنا) رداً عليهم: (ذلك)، أي تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم (ظلم) لا شك فيه، والله سبحانه وتعالى، منزه عنه وعن كل قبيح، ولقوله عز وجل: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[5]. وغير ذلك من الآيات.

وأما ما رواه من الخبرين فلا يصحان عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لمصادمتها دليل العقل والسمع، وقد قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «سيكذب علي كما كذب على الأنبياء من قبلي فما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فهو مني وأنا قلته، وما لم يوافقه فليس مني ولم أقله»[6] أو كما قال: ولو سلمنا صحة الخبرين فالمراد بالأطفال البالغين، إذ قد تسمي العرب البالغ طفلاً قال الشاعر:

---

(١) البقرة: ٢.

(٢) الحديث كما جاء في مسند الإمام أحمد عن عائشة رضي الله عنها فقد سألت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن أبناء المشركين، فقال النار وإن شئت أسمعتك ضغاهم ٦/٢٠٨.

(٣) أخرجه أبو داؤد في سننه عن ابن مسعود الفتح الكبير ٣/ص ٣٠٦.

(٤) الكهف: ٤٩.

(٥) الأنعام: ١٦٤.

(٦) أخرج هذا الحديث الطبراني بلفظ مختلف، المقاصد ٣٧.

عـــــرضت لعامـــــــر والخيــــــل تردي
بأطفـــــال الحـــــروب مشمـــــرات

وقال :

وأســـرع فـــي الفواحـــش كـــل طفـــل
يجـــــر المخزيـــــات ولا يبالـــــــي[1]

وكذلك الموؤدة تحمل على المبالغة . ولنا أن نعارضه بما رواه أنس عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه سئل عن أولاد المشركين فقال هم خدم الجنة[2] .

وأما دفنهم في مقابر الكفار وسبهم واستخدامهم فهذه تكاليف للمؤمنين يثيبهم الله تعالى ، على إجرائها ، وما كان فيه مضرة على الأطفال فهو امتحان جار مجرى الأمراض والموت فلا يصح ما ذكروه . ذكر هذا العنسي[3] ، رحمه الله ، وهو حق . ويحتمل أن يكون المراد بالخبر الموؤدة ، أي المؤدة لها ، أي الأم الراضية بؤد ابنتها ، والله أعلم .

الحكمـــة في الأفعـــال

واعلم : أن المجبرة لا يسمعون رد أهل العدل عليهم وإفحامهم لهم لتعميهم على الضلال وإنكارهم الضرورات ، ولهم شبه عقلية وسمعية يموهون بها على الأغمار والجهال ولنذكر منها ما يليق بهذا الكتاب على ما حكاه الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) أما الشبه العقلية فقال (عليه السلام) : «اعلم : أنهم يوردون صوراً يتوهمون أنها مناقضة للحكمة ويتدرجون بها إلى إبطالها : الأولى قولهم : كيف يستقيم لكم قانون الحكمة وأصلها مع الجبر لازم لكم على أصولكم ، وبيانه : أن الواحد منا إذا أراد فعلاً من الأفعال ودعاه إليه داعيه فليس يخلو حال الفعل عند تحقق الداعية وحصولها ؛ إما أن يكون جائز الحصول أو واجب الحصول ، فإن كان عند الداعية يجوز حصوله ويجوز ألا يحصل ، فلو وجد الفعل ،

(١) لم أقف على قائل لهذين البيتين .
(٢) أخرج هذا الحديث الطبراني ، الفتح الكبير ١ /ص ١٩٢ .
(٣) عبد الله بن زيد العنسي ، تقدمت ترجمته .

والحال هذه، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح. وهذا محال بالضرورة، وإن كان عند الداعية يجب حصوله ثبت القول بالجبر، ونقرر أن الله هو المتولي لجميع أفعال العباد وخالقاً لها من الظلم والجهل وسائر المعاصي، وحينئذ يبطل القول بأن العالم بالقبيح العالم باستغنائه عنه ليستحيل منه فعله. وهذا ينقض الحكمة ويبطلها.

والجواب والله الموفق: لا نسلم الوجوب، كما زعموه، بل نقول: إن الفعل عند الداعية يجوز حصوله ويجوز أن لا يحصل، لأنه لو كان واجباً حصوله لبطل الأمر والنهي وحسن المدح والذم والثواب والعقاب، لأنه حينئذ لا يعقل شيء من هذه الأمور. وهذا باطل بالضرورة. وقولهم: لو كان الفعل عند الداعية جائز أن يحصل وجائز ألا يحصل للزم أن يكون حصوله ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، وهو محال.

قلنا: الجواز هو الإضافة إلى القدرة، وأما الداعية فليس الجواز مضافاً إليها، وإنما لها حظ التعيين والترجيح لما كان جائزاً بالقدرة، فلهذا لم يكن ترجيحاً لغير مرجح كما توهموه. وعلى هذا التقرير يكون الاختيار باقياً بالقدرة، والجواز حاصل بالإضافة إليها، والرجحان مضاف إلى الداعية، والتعيين منسوب إليها فيكون ما يحتاج إليه الفعل حاصلاً على هذا التحقيق، ويكون الاختيار صحيحاً، فيبطل ما ذكروه من التشنيع في بطلان الحكمة. والحمد لله». كذا ذكره الإمام يحيى (عليه السلام).

قلت: ويمكن أن يقال: قولكم لو كان الفعل عند الداعية جائزاً أن يحصل وجائز ألا يحصل للزم أن يكون حصوله ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، وهو محال باطل:

أما أولاً

فلأن حصوله لا يلزم منه أن يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن لغير مرجح، لأن التأثير في الحصول مضاف إلى القدرة فقط، فمن أين لكم أن حصوله يستلزم الترجيح؟ وما المانع من أن يكون الحاصل المرجوح دون الراجح، لأن الداعي لا تأثير في الفعل البتة.

أما ثانياً

فلأن الفعل قد يحصل لغير مرجح وقد التزمتموه أنتم حيث قال الرازي أمامكم في كتابه المسمى (بالأربعين) «أن الآكل يأكل من أي جوانب المائدة من غير مرجح، والهارب إذا عن له طريقان يسلك أحدهما لغير مرجح». فأين الدليل على أن الفعل لا يحصل إلا عند وجود المرجح؟

الشبهة الثانية

قالوا: العقلاء يستقبحون من كل إنسان أن يفعل فعلاً لغرض من الأغراض مع حصول علمه اليقين أنه لا يفضي إلى ذلك الغرض وإنما يفضي إلى ضده ونقيضه، فإن من جمع بين عبيده وإمائه في دار واحدة وتهدد الشهوة في حقهم[1] قال غرضي بذلك أنهم يمتنعون عن الفساد والمعصية لكي يستحقوا الإحسان والتعظيم من جهتي بسبب ذلك الامتناع، مع أنه يعلم يقيناً أنهم لا يمتنعون بل يرتكبون الفواحش، فإنه يستقبح منه هذا الفعل. قالوا: وهذه الصورة موجودة بعينها في حق الله تعالى، فإنه قد فعل لعباده هذا الفعل، وهذا يبطل الحكمة ويقيدها.

والجواب والله الموفق:

أما أولاً

على سبيل الجملة فنقول: لما ثبت ببرهان العقل حكمة الله بالأدلة التي أسلفناها وثبت أن الفعل من جهته تعالى، وجب أن نقضي بحسنه، وإن كان وجه المصلحة غائباً عنا فيه، إذ لو قضينا بقبحه لكان نقضاً لقاعدة الحكمة وإبطالاً لأصلها. وهذا محال فسقط ما توهموه في هذه المعارضة فإذا كانت هذه المعارضة لا يمكن جوابها إلا بالرد إلى الحكمة، والحكمة لا يمكن تقريرها إلا بعد الجواب عن هذه المعارضة لزم الدور. وهذا محال لأنا نقول: هذا فاسد، بل الحق أن أدلة الحكمة قد فرغنا من تقريرها وتحقيقها، وليست متوقفة في ثبوتها على دفع هذه المعارضة، لأنا قد قررنا في باب النظر أن الدليل في

---

(١) لعله يريد: أن شهوة كل واحد مهددة بالوقوع في المحظور.

إفادته لمدلوله لا يتوقف على نفي المعارض له، وإذا كان الأمر كما قلناه أمكننا أن نرد ما أغمض علينا [من][1] وجه المصلحة إلى الحكمة ونحيله عليها وليس فيه دور كما ظنوه.

وأما ثانياً

على سبيل التفصيل فنقول: ليس يخلو حال هذه التخلية التي ضاقت عنها حواصلهم ولم تتسع لقبولها فطنهم؛ إما أن تكون حسنة أو قبيحة، فإن كانت حسنة فهذا مقصودنا فلا معنى لإيرادها طعناً علينا في الحكمة، وإن كانت قبيحة فلا بد لها من وجه لأجله تقبح، وهو لا يخلو من أوجه ثلاثة:

إما لأجل تمكينهم، وإما لأجل تكليفهم، وإما لأجل ترك منعهم عن المعصية بالقسر والإلجاء.

وهذه الوجوه الثلاثة كلها باطلة:

أما الأول

وهو أن يكون قبحها لأجل تمكينهم: فلأن خلق القدرة والشهوة والعقل فيه نهاية الإحسان إليهم وأبلغ ما يكون من التفضل عليهم، فكيف يقال أنه قبيح[2].

[وأما الثاني][3]

وهو أن يكون قبحها لأجل تكليفهم: فهذا خطأ، لأن العقول مشيرة وقاضية بحسن التعريض للمنافع السنية والدرجات العلية.

وأما الثالث

وهو أن يكون قبحها لأجل تركه لمنعهم بالقسر والإلجاء: فهذا خطأ، لأن معقول التكليف وحقيقة ماهيته لا يمكن تصورها إلا مع تردد الداعي وحصول الاختيار في الفعل، والترك والقسر والإلجاء يناقض ما ذكرناه من الاختيار فلو منعهم. بالإلجاء والقسر لكان ناقضاً لغرضه في تكليفهم.

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) أي التمكين.

(٣) زيادة ليتسق الكلام وواضح أنها ساقطة من الناسخ يدل على ذلك قوله وأما الثالث.

فهذه الوجوه التي يمكن أن يقال أنها وجه في قبح هذه التخلية قد أبطلناها، فثبت أنه لا وجه لقبحها فيجب أن تكون حسنة، وهذا هو المطلوب.

الشبهة الثالثة

قالوا: من كان له عبيد وإماء أمرهم بخدمته ونهاهم عن معصيته ثم أمر عقيب ما أمرهم ونهاهم من يستفسرهم عن امتثال أوامره ويخذلهم عن تحصيلها ويغريهم بمواقع مناهيه وارتكابها ومكنه من ذلك وأعطاه القدرة عليه، فإن كل عاقل يعلم بالضرورة قبح ما هذا حاله ويعده من السفه والعبث. قالوا: وهذه الصورة بعينها حاصلة في حق الله تعالى، بخلقه للعباد وتكليفهم، ثم خلق إبليس وتمكينه من إغوائهم وإضلالهم، وهذا يناقض الحكمة ويقضي بفسادها.

والجواب والله الموفق من أوجه ثلاثة:

الحكمة من خلق إبليس

أما أولاً

فلأنا نقول: إن في خلق إبليس مصالح عظيمة ونفعاً كبيراً؛ أما بالإضافة إليه فلأن الإحسان إليه بالتكليف ونفعه به كالإحسان إلى سائر المكلفين غيره؛ وأما بالإضافة إلى غيره من الخلق فلكون خلقه أدخل في المحنة والبلوى حتى يعظم الثواب ويكثر الأجر لأجل مخالفته في كل ما وسوس به وأدلى بحبل غروره، كما قال تعالى: ﴿ ليبلوكم فيما أتاكم ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ يمحص الله الذين آمنوا ﴾[2]، أو غير ذلك.

قلت: وكذا قال الديلمي[3]، رحمه الله، في خلق إبليس أنه خلقه الله تعالى لعرضة على الخير، كما قال تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾[4]،

(١) المائدة: ١٦٥.
(٢) آل عمران: ١٤١.
(٣) يعني محمد بن الحسن مؤلف كتاب قواعد الآل تقدمت ترجمته.
(٤) الذاريات: ٥٦.

وإبليس من الجن لقوله تعالى: ﴿ إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه ﴾[1]. فالحكمة في خلقه هو التفضل عليه والإنعام، إذ خلقه حياً ينتفع كالإنسان. انتهى.

وأما ثانيـاً

فلأن الحال في خلق إبليس كالحال في خلق الشهوة، فإذا كان خلقها لا إشكال في حسنه مع ما فيها من الإغراء بالقبيح وشبيهه، فكذا الحال في خلق إبليس.

وأما ثالثاً

فإنه إنما كان يقبح خلق إبليس، كما زعموا، لو كان خلقه من أجل الاستفساد، كما ظنوه، فأما إذا كان الغرض به ما ذكرناه من الإحسان إليه بتكليفه وزيادة البلوى في خلقه لسائر المكلفين، فالفساد إنما حصل بدعائه، فأما خلقه فهو حسن لما حققناه، لأن المعصية ممكنة من الخلق بخلقه وغير خلقه.

تنبيـــه

قال المرتضى محمد بن يحيى[2] (عليه السلام) في (الإيضاح): «الجن ليس له في الأرض بمسكن ولا موضع، وإنما مساكنها ومواضعها ....[3]، والذي في الأرض منها يدور في أقطارها ومواضعها، ويغوي أهلها، فهم الشياطين المردة منهم المملا لهم المؤجلون إلى حشرهم. وأما انتقالهم من صورة إلى صورة فهذا ما لايكون، ولا ينقل صورهم إلا رب العالمين القادر على ما أراد».

وسئل الناصر[4] (عليه السلام) عن إبليس أذكر هو أم أنثى؟ وإن تاب هل تقبل توبته؟ وعن الجن هل يتوالدون؟ وهل يكون فيهم المؤمن والكافر وأهل الملل، كما يكون في الإنس؟

---

(١) الكهف: ٥٠.

(٢) ابن الهادي إلى الحق، تقدمت ترجمته.

(٣) الكلام كما واضح ناقص.

(٤) أخو الآنف، وقد تقدمت ترجمته.

فقال (عليه السلام) : إن الناس تكلموا في ذلك فقال قوم: ليس فيهم ذكران ولا إناث، ولا يتوالدون، وهم جنس من خلق الله، كما خلقت الملائكة.

مكان اقامة الجن

قلت: وقد أشار القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) إلى مثل هذا حيث قال: «وذريته فإنما هم أمثاله وقبيله في إبليس وقبيله ما يقول الله في تنزيله: ﴿ إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونه ﴾[1]. والجن خلق يسكن في الهوى بين الملائكة والإنس، والجن والإنس فهما كما قال الله الثقلان، فالملائكة (عليهم السلام) سماويون، والإنس كلهم جميعاً أرضيون، والجن بين السماء والأرض هوائيون». انتهى.

رأي الهادي في الجن

وقال الهادي (عليه السلام): «وليست الجن تتوالد ولا تتناكح، لأن التوالد لا يكون إلا من ذي الأجسام الثقيلة والبطون والأضلاع، ولو كانت الجن كذلك لم يحملها الهواء واحتاجت إلى سكنى الأرض والقرار وكثير الأغذية والديار».

رأي الأطروش في الجن

قال الناصر[2] (عليه السلام): «وليس لهم في هذا المذهب حجة». قال: «والصواب السكوت فيما لا يعلم إلا بتعليم من الله». قال: «وقال آخرون الملائكة من الجن وهم مؤمنوا الجن، والشياطين كفرة الجن وفسقهم[3].

واحتجوا لذلك بقول الله تعالى: ﴿ وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ﴾[4]، فأخبر أن الملائكة من الجن».

---

(١) الأعراف: ٧.

(٢) يعني الناصر الأطروش، تقدمت ترجمته.

(٣) فسق جمع فاسق.

(٤) الصافات: ١٥٨.

قال: «وقد غلطوا في ذلك لأن الجن في كلام العرب غير جنس الجان الذين منهم الشياطين، والجن: كلما استجن عن الغيوب من الملائكة والجان والإنسان، ومن ذلك قالوا في الصبي في بطن أمه جنين، فجنس الملائكة غير جنس الجان والإنس». قال: «وروينا عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أن الله خلق الملائكة من نور، وخلق الإنسان من طين، وخلق الجان من نار السموم». قال: «وقد فرق الله بين الجن والملائكة بقوله تعالى: ﴿ ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون ﴾(١)».

قال: «وقال آخرون الجان فيهم الذكور والإناث فيتوالدون ولهم نسل وذرية، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو ﴾(٢). وحكى عن هؤلاء أنهم مكلفون مأمورون». قال (عليه السلام): «فأما توبة إبليس صاحب آدم فإنه لا يكون منه توبة، ولو كانت لم تقبل، لأنه عصى خالقه وأصر على عصيانه فاستحق وعيد ربه، وسأل ربه الإنظار فأنظره بعد إيجاب الوعيد له، فأخرجه من الجنة وآراه الله آياته التي إذا رآها أحد لم تقبل توبته، ولم يكن له إلى الحق رجعة، وهو كقوله تعالى: ﴿ يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها ﴾(٣) الآية. وأما سائر أولاده وقبيله متى تابوا في حال التكليف وآمنوا قبل منهم». انتهى كلامه (عليهم السلام). حكاه عنه البستي مصنف (الباهر).

قال البستي: «واعلم: أن شيوخنا المتكلمين وكثيراً من الناس يقولون أنه مكلف ومنهى عن المعاصي، ولو تاب تاب الله عليه، لكن الله [علم](٤) من حاله أنه لا يتوب ولا يؤمن، وأن له شبهة بالوعيد فيظن أن الله لا يعاقبه، كما يظن ذلك كثير من الناس؛ إما لأنه يؤمل التوبة أو لغير ذلك». انتهى.

---

(١) سبأ: ٤١.
(٢) الكهف: ٥٠.
(٣) الأنعام: ١٥٨.
(٤) زيادة ليتسق الكلام.

واعلم: أن القرآن قد ورد بأن الشيطان يضل ابن آدم ويوسوس له. واختلف الناس في كيفية ذلك، قال الهادي (عليه السلام) في جواب مسائل أبي القاسم الرازي[1]، رحمه الله: «وسألت عن وسوسة إبليس كيف تكون منه الآدمي؟ والوسوسة منه فإنما هي المقاربة والمداناة والمؤالفة والمساواة، وذلك أن إبليس اللعين بني على الفطنة والدهاء والسرعة والمعرفة بمعاني الأشياء التي ربما عرفها الآدميون واستدركها منهم الفطنون فيعرف إبليس اللعين في حركات الإنسان ووجهه دلائل يستدل بها على ما أضمر في قلبه من المعاصي لربه، فإذا رأى تلك الدلائل والعلامات في وجهه استدل بهن على بعض ضميره». إلى قوله (عليه السلام): «فإذا أيقن إبليس من الآدمي دانا قلبه وقاربه ولاصقه، وإبليس فهمه وإرادته ومعناه المعصية واللعنة، فإذا قارب هذا الشكل من إبليس شكل المعصية التي هي [في][2] قلب الآدمي قويت[3] الآدمي بالمعصية بمقاربة ما في قلبه من المعصية شكله[4] وهو إبليس، فتقوى الشكل بمقارنة شكله والجنس بمقارنة جنسه، كما يقوى كل شيء بمداناة مثله». إلى قوله: «ومثل قوة المعصية في قلب الآدمي بمداناة شكلها من هذا اللعين، مثل الجمر إذا جعلت منها في بيت خمسين رطلاً جمراً متوقداً ثم أتيت بمائة رطل أخرى جمراً متوقداً فألقيته إلى جنب ذلك الجمر الأول فقوي عمل الأول بعمل الآخر، وقوي عمل الآخر بعمل الأول واشتد عملهما وصعب أمرهما حتى لا يطيق من في البيت أن يجلس فيه مع شدة ما فيه من حر النار وتلهبها. فعلى هذا ومثله من قوة الشكل بشكله بكون من وسوسة إبليس لصاحبه الآدمي المضمر لما أضمر إبليس المشاكل له الإضمار في عمله المقارب له في فعله». إلى قوله (عليه السلام): «وقد قال غيرنا في ذلك بأقاويل فزعموا أنه يجري في الآدمي مجرى الدم في الأبشار[5]، فاستحال ذلك عند من فهم، لأنه لا يجوز أن يدخل جسم في جوف جسم فيجري في

---

(١) قال يحيى بن الحسين في ترجمته: «والشريف العلامة أبو القاسم الرازي من علماء الهدوية عاصر الإمام الهادي وله المسائل التي سأل بها الهادي وأجابه عنها». انظر طبقات الزيدية ١/ق ٢١.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

(٣) غير مقروءة.

(٤) الكلام غير تام في سياقه، ومعنى ما يرمي إليه الهادي واضح.

(٥) جمع بشرة، وهي ظاهر الجلد اللسان ١/٢٨٨.

عروقه ويجمع في بدن واحد روحان، روح ساكن وروح متحرك. هذا محال أن يستجن في جسم واحد روحان، ولا يدخل في جسم جسم». إلى قوله: «وقال قوم يلقى إبليس روح الآدمي عند جولانه في وقت منامه فيأمره وينهاه ويزين له ما يريده ويشاءه، وقالوا لا تكون الوسوسة من إبليس إلا من بعد النوم يلقى روح الآدمي عند خروجه من بدنه وجولانه بعد نومه فيكون منه إليه ما ذكرنها ويلقي إليه ما قلناه، واستحال هذا من قولهم أيضاً، كما استحال القول الأول، لأنا نظرنا في هذا المعنى فوجدناه باطلاً وبطلانه أنا وجدنا الآدميين ربما أتوا من أنواع المعاصي وألوانها في مجلس واحد بألوان وهم يقاظاً غير نيام» إلى آخر كلامه (عليه السلام).

وقال الإمام الحسين بن القاسم بن علي (عليه السلام) في جواب من سأله: «وسألت عن كلام إبليس اللعين لسيدنا آدم وغيره من النبيين (صلوات الله عليهم أجمعين)، وقد حكى الله، عز وجل في القرآن ما قد سمعت من قسمه لآدم أنه لهما من الناصحين، ولا يكون القسم الحلف إلا بالكلام، وإذا قسم لهما فقد سمعنا». إلى قوله (عليه السلام): «وأما سائر الناس وما يعارضهم من الوسواس فأكثر ذلك من النفوس وجولانها وتقلب القلوب وخطرانها. وقد روى أن إبليس اللعين ربما قارب الإنسان في حال في فكره فقوي طبع النفس بما هو من شكله كما يقوى الجمر[1] من النار بزيادة مثله. وقيل أيضاً أنه كان يخاطب الناس في أول الزمان ويدعوهم جهاراً إلى العصيان. ولسنا نبالي أدعاهم أم لم يدعهم؟ وسواء عندنا كلمهم أو تركهم، لأن ذلك لا يوجب في دين الله فساداً ولا يضر من أولياء الله أحداً».

وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (حقائق المعرفة): «واعلم أن الأمة مجمعة على أن الشيطان يضل الإنسان، وقد نطق بذلك القرآن، واختلفوا في كيفية إضلاله، فقالت الحشوية بالممازجة». قال: «وقد قدمنا القول والاحتجاج عليهم». قال: «وعندنا أن إضلاله بمعنى المداناة للإنسان والمقاربة، ولأنه يعرف في وجه الإنسان ما يدل على ما في قلبه فيدنو منه إذا علم منه المعصية، وهو من جنس النفس، لأن النفس تدعو إلى الشهوات وهو والنفس ضدان للعقل، فإذا اجتمع ضدان على ضد لهما واحد كادا

(١) في الأصل: الجز.

يغلبانه إلا أن يكون قوياً . ألا ترى أن إنساناً لو كان في بعض جسده جرح ويكون ذلك الجرح مما حصل من الحرارة ثم يدنو من النار ولا يماسها إنه يجد حر النار في الجرح ولا يجده في سائر جسده ، وذلك لاجتماع حرارة الجرح وحرارة النار ، فكذلك إذا دنى الشيطان من الإنسان يوافق هو والنفس ، وذلك فليس بأمر من الله ولا جبر ، وقد جعل الله للمكلف عقلاً يغلب به النفس والشيطان إذا استعمله ، وإذا أهمل عقله وأرخى نفسه وتبع هواه كان الشيطان في حكم الغالب عليه . قال الله تعالى : ﴿ استحوذ عليهم الشيطان ﴾[1] الآية[2] » . انتهى .

وقال الإمام أبو الفتح الديلمي (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى : ﴿ وقال الشيطان لما قضي الأمر ﴾[3] : « والألف واللام في الشيطان للجنس والمراد به المتبعون الذين أضلوا أتباعهم وأغووا قومهم » . وقال في قوله تعالى : ﴿ كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر ﴾[4] : « والشيطان من المتبوعين في الكفر . وهذا مثل ضربه الله للكافرين في طاعته لرؤسائه في الكفر والضلالة ، وهو عام في كل من هذه صفته » .

معـانـي الخنـاس والـوسـواس

وقال (عليه السلام) في تفسير سورة الناس : « وفي الوسواس الخناس وجهان : أحدهما : أن الخناس المختفي المستأخر ، لأن الخنوس الاستيخار ، فعلى هذا فيه تأويلان : أحدهما : يكون الخناس الهوى والشهوة اللذان يدعوان إلى الباطل ويصدان عن الحق ، والناس الخناس من شياطين الإنس الذي يأمر بالضلالة وينهى عن طريق الهداية ، وكل ذلك قد أمر بالاستعاذة منه ، لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ذكر المهلكات فذكر منها هوى متبعاً هو الذي يقوده إلى النار ، فأمر بالاستعاذة منه ، وكذلك الوسواس ، وسواس الإنسان من نفسه الذي يحدث به نفسه . والثاني الوسواس من شياطين الإنس

---

(١) المجادلة : ١٩ .

(٢) انظر حقائق المعرفة ص ١٧٧ ، ١٧٨ مخطط بدار الكتب المصرية .

(٣) ابراهيم : ٢٢ .

(٤) الحشر : ١٦ .

الذي يغوي ويضل وينهى عن الطاعة. وقال من (الجنة)؛ يعني بالجنة ما أخبره في النفس من الشهوة والهوى. (والناس)؛ من شياطين الناس على ما ذكرنا». انتهى كلامه (عليه السلام). وهو يشعر بأن الشيطان المضل للإنسان هو شيطان الإنس أو الهوى والشهوة. ومثل هذا ذكره الناصر بن الهادي (عليه السلام)، والله أعلم.

الشبهة السمعية

وأما الشبه السمعية فقال الإمام يحيى (عليه السلام): «اعلم: أن المجبرة على طبقاتهم يزعمون أن الله تعالى، هو الذي أضل أكثر الخلق عن الدين وصدهم عن سواء السبيل وأنه خلق فيهم الكفر والمعصية وعقدها بنواصيهم بحيث لا محيص عنها أبداً. وأوردوا في نصرة قولهم هذا آيات يتمسكون بها منها: ما يدل، بزعمهم، على الإضلال. ومنها: ما يدل على الطبع والختم. ومنها: ما يدل على الفتنة والتزيين والإغفال. ومنها: ما يدل على نفي الهداية. وقد حكي عن رجل منهم يعرف بابن أخت عبد الواحد[1] أنه زعم أن الله تعالى، لا يخلق الضلال في الخلق ابتداءً، وإنما الذي يجوز في الحكمة، بزعمه، هو أن يختم على قلوبهم ويطبع عليها بعد كفرهم وشركهم، فإذا فعلوا الكفر فقد استوجبوا إضلال الله لهم بالمنع من التوبة. وهذا فاسد، وما يبطل به مذهب المجبرة من إخوانه يبطل مذهبه لانتظام قوله في سلك أقوالهم.

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة من علماء الدين أن الله تعالى، قد هدى جميع الخلق إلى ما كلفهم بالاعلام النيرة والأدلة الواضحة، وأزاح عللهم، وأنه لا يضلهم بعد إذ هداهم، ولا يلبس بعد إيضاحه لهم.

الرد على المجبرة

أما النوع الأول: فنحو قوله تعالى: ﴿ فمن يرد أن يهديه يشرح صدره للإسلام

---

(١) بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد كان معاصراً للنظام (٢٣١ هـ) قال الاسفرايني: «كان ينفرد بضلالات تكفره بها الكافة». انظر التبصير في الدين للمؤلف المذكور ص ٦٤.

ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء ﴾[1] . وقوله تعالى : ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ فلن تجد له ولياً مرشدا ﴾[3]، وغير ذلك مما فيه ذكر الضلال .

المنهج الجملي

والجواب عما أوردوه من هذه الآية، والله الموفق يجري على منهجين : الأول منهما جملي ، وفيه مقامان : أحدهما جدلي وحاصله : أنا نمنعهم عن الاستدلال بالسمع ونقول لهم : أنكم معاشر المجبرة مع اعتقادكم إضافة كل قبيح إلى الله تعالى ، وإسناد كل واقعة إلى قدرته وإرادته لا يمكنكم التمسك بشيء من كلامه ولا كلام رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا يمكنكم الرجوع إلى شيء من الأدلة الشرعية ، لأن الله تعالى ، إذا كان فاعلاً للقبائح لم تأمنوا أن يكون الله تعالى ، لم يخطأ به معنى من المعاني المفهومة ، بل تكلم به على جهة الهذر واللعب ، أو تكون إرادته معنى استأثر بعمله في الأزل ، ولم يجعل لنا إلى العلم به طريقاً أو تكون إرادته معنى غير ما ذهبتم إليه ، فإذا كانت هذه الاحتمالات لازمة لكم على نفس مذهبكم فكيف يمكنكم الاستدلال بالأدلة الشرعية والحال هذه؟ وكفى بهذا المذهب سخفاً على معتقد به وشناعة على منتحليه .

وثانيهما : نظري ، وتقريره : أنا نقول هب أنا سلمنا لكم صحة الاستدلال بالأدلة الشرعية ، لكنا نقول الأدلة العقلية ليس يخلو حالها ؛ إما أن تكون محتملة الخطأ ، أو لا تحتمله ، فإن كانت محتملة للخطأ لزم من تطرق احتمال الخطأ إليها تطرق احتمال الخطأ إلى الأدلة الشرعية ، لأنه لا يمكن القطع بكون الأدلة الشرعية حجة إلا بالعقل وأدلته ، لكن القدح في الأصل يتضمن القدح في الفرع . وإن كانت غير محتملة للخطأ فلا شك أن حمل الكلام على المجاز محتمل، وحمل الأدلة العقلية على غير مدلولها غير

---

(١) الأنعام: ١٢٥ .

(٢) البقرة: ٢٦ .

(٣) في الأصل، ولن، والآية من سورة الكهف: ١٧ .

محتمل، فإذا تعارضا كان التصرف في المحتمل أولى من التصرف في غير المحتمل، فعلى [هذا][1] يجب تأويل هذه الآي على وجه يكون موافقاً للأدلة العقلية.

المنهج التفصيلي

وأما المنهج الثاني، وهو على جهة التفصيل فنذكر في كل واحدة من هذه الآي التي أوردوها معنى يكون موافقاً للحكمة وتقتضية الأدلة العقلية:

أما الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾، إلى آخرها فقد ذكر في تأويلها وجوه كثيرة منها: ماذكره صاحب (الكشاف) أن المراد بالهدى هو اللطف، وبالضلالة هو منع اللطف، فيكون معناها على هذا هكذا: فمن يرد الله أن يهديه، أي يلطف به، ولا يريد أن يلطف لأحد إلا إذا كان له في المعلوم لطف يشرح صدره، أي يلطف له حتى يرغب في الإسلام ويسكن إليه ويحب الدخول فيه، ومن يرد أن يضله، أي يخذله ويخليه وشأنه، وهو الذي لا لطف له في المعلوم يجعل صدره ضيقاً حرجاً يمنعه ألطافه حتى يضيق قلبه وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله الإيمان[2].

معنى الهدى والضلال

ومنها جواب الشيخ أبي علي: أن المراد بالهدى في الآية وشرح الصدر ثواب يتعجله المؤمن على إيمانه. والمراد بالضلال وضيق الصدر: هو عقاب يتعجله الكافر على كفره. فعلى هذا يكون معنى الآية: فمن يرد أن يهديه، أي يثيبه يعجل له من ذلك في الدنيا فرجاً وسروراً وغبطة. ولهذا يرى المؤمن في الدنيا ضيقاً وحرجاً وغماً وقلقاً. ولهذا يرى الكافر في الدنيا مغموماً، لأنه أيس من فرج وروحه، ومنها غير ذلك».

هكذا ذكره الإمام يحيى في (الشامل). قلت: ويمكن أن يجاب بأوضح من هذا،

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) انظر الكشاف ٢/٤٩.

فيقال في معنى الآية فمن يرد الله أن يهديه، أي يرد توفيقه بزيادة البصيرة وتنوير القلب، وهو المؤمن الذي أطاع الله سبحانه، وعظم حقه واستحيا منه، جل وعلا، حق الحياء باتباع أوامره والانزجار عن مناهيه. فهذا هو الذي يريد الله هدايته، أي زيادة بصيرته بتنوير القلب. وإذا أراد الله شيئاً فإرادته مراده، جل وعلا. وقوله عز جل: ﴿ يشرح صدره للإسلام ﴾، أي يوسع صدره، أي ينور بصيرته لمحبة الطاعات واجتناب المقبحات وتعظيم حق الله سبحانه وتعالى عليه. وهذا هو معنى زيادة البصيرة. عبر سبحانه وتعالى، عن ذلك بشرح الصدر، أي سعته مجازاً على طريقة قوله تعالى: ﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾[2]. وقوله عز وجل: ﴿ ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾، أي من عصى الله سبحانه، باتباع هواه ورفض هداه واطرح أدلة عقله وانقياده لدواعي غيه وجهله سلبه الله سبحانه، ذلك التوفيق وتنوير بصيرة قلبه وخلاه وشأنه ووكله إلى نفسه على طريقة قوله تعالى: ﴿ طبع الله على قلوبهم ﴾[3]. وختم على سمعه، عبر الله سبحانه، عن سلبه ذلك اللطف بضيق الصدر وحرجه مجازاً وليس سعة الصدر وضيقه في هذه الآية حقيقة، وذلك واضح كما نرى، ويدل عليه آخر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾[4]. وله نظائر من القرآن الكريم.

وأما الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين ﴾[5]. فقال صاحب (الكشاف): «إن الله تعالى، لما ضرب مثلاً لبعوضة فضل به قوم واهتدى به آخرون، صار إسناد الضلال والهدى إلى الله تعالى مجازاً، أي ضلوا عند ضرب المثل كما قال تعالى: ﴿ رب إنهن أضللن كثيراً من الناس ﴾[6]، أي ضل عندهن: فالضلالة في الحقيقة من عند أنفسهم».

---

(١) الأنفال: ٢٩.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

(٣) محمد: ١٦.

(٤) الأنعام: ١٢٥.

(٥) البقرة: ٢٦.

(٦) ابراهيم: ٣٦.

وقال غيره: المراد بالضلال في هذه الآية الهلاك والعقوبة، وبالهداية الفوز والنجاة. ومثل هذا يكون معنى الآية الثالثة، وهي قوله: ﴿ أتريدون أن تهدوا من أضل الله ﴾[1]. والمعنى أتريدون نجاة من هو عند الله هالك؟ ذكره الإمام يحيى (عليه السلام). قال: «ويحتمل أن يكون المراد بالهدى معنى ما ذكره بعض المتكلمين، وهو الإرشاد إلى طريق الجنة، وبالضلالة الإغواء عنها في الآخرة مدة القيامة، والمدة التي يقيمون فيها طويلة والشأن فيها عظيم». قال: «ويؤيد ما ذكرنا من هذا التأويل قوله تعالى: ﴿ إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم ﴾ فيكون المعنى: أتريدون أن ترشدوهم إلى طريق الجنة وهم قد استوجبوا النار؟». قال: «فأما حمل الضلال في هذه الآية على الحكم والتسمية فهو ضعيف لم يرد. وقد أنكر ابن قتيبة[2] على أبي عمر الجرمي[3] استشهاده ببيت طرفة:

فما زال شربي الراح حتى أشرني
صديقي وحتى سأني بعض ذلك[4]

على صحة هذا. وقال: إن المراد بقوله أشرني أظهرني، يقال شررت الأقط[5] إذا أظهرته في الشمس ليجف. قال الإمام يحيى (عليه السلام): «والحق عندنا أن مراد طرفة بقوله: أشرني، أي صيرني ذا شرة، كما يقال أعد». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

قلت: وعلى نحو ما تقدم تجري معاني الآي الباقية التي ذكر فيها نفي الهدى. قال (عليه السلام):

«النوع الثاني: الآيات التي يذكر فيها الطبع، والختم، والغل، والحجاب، والسد، وغير ذلك».

---

(١) النساء: ٨٨.

(٢) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري إمام من أئمة العربية قد كتب في مختلف الفنون، ولد ابن قتيبة ببغداد وتوفي بها سنة ٢٧٦ هـ برد كلمات، تاريخ الأدب العربي ٢/٢٢٢.

(٣) أبو عمر صالح بن اسحاق الجرمي أحد تلاميذ الأصمعي ذكر بروكلمان أنه لم يبق شيء من مصنفاته في العربية توفي الجرمي سنة ٢٢٥ هـ. تاريخ الأدب العربي ٢/١٦٢.

(٤) انظر ديوانه ص ١٠٩ تحقيق د. علي الجندي مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٨ م القاهرة.

(٥) الأقط: شيء يتخذ من اللبن المخيض يطبخ ثم يترك حتى يمصل، اللسان مادة: أقط.

قال والجواب: عما تعلقوا به من هذا النوع نجريه على منهجين: إجمالي وتفصيلي، ثم ذكر (عليه السلام) المنهجين على نحو ما مر، فلا حاجة إلى إعادة ذلك كراهة التطويل، لكنا نذكر مسلكاً واحداً مما ذكره (عليه السلام) لمزيد فائدة فيه، وهو قوله (عليه السلام): «المسلك الخامس: أنا نقول إن الله تعالى، بعجيب صنعه ولطيف حكمته فطر الخلقة الإنسانية وركب فيها العقل والهوى، وجعل الإنسان من أجلهما متردد الدواعي، فلو خلص العقل عن مزاج الهوى لكانت دواعيه متوفرة على فعل الواجبات والكف عن المحرمات، ولو خلص الهوى عن مزاج العقل لكان معدوداً في حيز البهائم. فلأمر ما كانت الحكمة في امتزاجهما ولأجلهما تم التكليف، فإن هو صدر العقل وجعله عدة له في منازعة الهوى وسلطاناً يقهر به غلبة الشهوة من مكر إبليس، وصار قوياً على رفض الشهوات واتباع قضايا العقول، وإن هو استجاب ناعق[1] الهوى وجعل العقل في أساره وصيره في ربقة الشهوة صار بتحكيم الهوى كالأسير المنقاد، فلم ينتفع بالعقل حيث جعله موطوأً بقدم الهوى مقهوراً بسلطان الشهوة، فمن أجل هذا جاز أن يقال: ختم الله على قلبه وطبع على لبه فصار بإبعاده للعقل كالممنوع من الانتصار بمكر إبليس». إلى آخر ما ذكره (عليه السلام).

آيات التزيين والإغفال

قال: «والنوع الثالث: الآيات التي تذكر فيها الفتنة والإغفال والتزيين ونحو ذلك». إلى أن قال: «والجواب عما ذكروه من هذه الآي، كما ذكرنا يجري على منهجين». ثم ذكر (عليه السلام) ذلك كله إلى أن قال: «وأما ما ورد فيه ذكر التزيين فاعلم: أن ورود التزيين في القرآن على وجهين: أحدهما أن يكون منسوباً إلى الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ وزين لهم الشيطان أعمالهم ﴾[2].

فإذن هما يزينان، والتزيين من جهة الله تعالى، إنما يكون بخلق الشهوة وفطرة الهوى

(١) النعق الصوت، وهو لزجر الغنم، الصحاح ٤/١٥٥٩.
(٢) النمل: ٢٤.

في النفوس. فعلى هذا يكون معنى الآية ﴿ زينا لكل أمة عملهم ﴾[1] ، بأن جعلنا فيهم شهوة وهوى، لكنهم استجابوا ناعق الهوى وتركوا ماقرناه في عقولهم فأغفلوه، فالحجة لنا عليهم. وتسمية مثل هذا تزييناً يكون توسعاً ومجازاً.

والتزيين من جهة الشيطان وغيره من شياطين الإنس إنما يكون بالدعاء إلى القبيح وتسهيل الحال في مواقعته وارتكابه».

قلت: وكلام الإمام يحيى (عليه السلام) في التزيين مثل كلام الهادي، والحسين بن القاسم[2] (عليه السلام)، حسبما تقدم.

وقد تقدم ذكر ماذكره الإمام (عليه السلام) وهو مثل كلام الناصر (عليه السلام) وكل ذلك محتمل وهو حق وصواب.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وأما ماورد فيه من الآي في ذكر الإغفال والتزيين كقوله تعالى: ﴿ ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ﴾[3] فمحتمل لمعانٍ ثلاثة:

أحدها

معنى الغفلة

أن يكون معناه أغفلنا قلبه بالخذلان، وهو ترك الألطاف لعلمنا بأنها لا تجدي في حقه ولا يكون لها ثمرة.

وثانيها

أغفلناه، أي وجدناه غافلاً، كما تقول أبخلته إذا وجدته بخيلاً.

وثالثها

أغفلنا قلبه، أي تركناه بغير سمة وعلامة، أي لم نسمه بالذكر ولم نجعله ممن كتبنا في قلبه الإيمان، من قولهم كخط غفل، إذا كان غير محروس بالنقط والشكل عن الالتباس».

---

(١) الأنعام: ١٠٨.

(٢) يعني العياني، تقدمت ترجمته.

(٣) الكهف: ٢٨.

قلت: ولعل هذا بناء على أن المؤمن يجعل الله في قلبه سمة وعلامة لظاهر قوله تعالى: ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾[1]. وقد ذكرنا فيما قبل خلافه.

آيـات نفـي الهـدايـة

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «والنوع الرابع: الآيات التي يذكر فيها نفي الهداية كقوله تعالى: ﴿ إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾، ونحوها». قال: «والجواب عن هذه الآي نجريه على منهجين، كما سلف في غيرها من هذه الأنواع:

المنهج الأول

إنا قد قررنا فيما سبق أن لفظ الهدى يطلق ويراد به معنيان: أحدهما نصب الأدلة العقلية والإرشاد والبيان. وثانيهما الفوز بالحظوة والظفر بالمطلوب والبغية، فإذا كان لفظ الهدى يطلق على هذين المعنيين وكان الله تعالى، قد نفى الهداية عن الكفار والفساق وجب حمله على تلائم الأدلة العقلية [وما][2] تقضي به الحكمة، ولا شك أن حمله على الوجه الأول لا يصح، لأن الله قد هدى جميع الخلق وأوضح لهم الأدلة وأبانها، فيجب حمله على المعنى الثاني؛ بمعنى أنه لم يظفرهم بالمطلوب، ولا خظاهم بالبغية من فضله وجوده، لأجل كفرهم وفسوقهم». ثم ذكر (عليه السلام) المنهج الثاني التفصيلي على نحو ما مر، تركته اختصاراً. إلى أن قال: «فهذا هو الكلام على مطاعنهم على الحكمة العقلية والسمعية قد حصرناها وضبطناها بمبلغ الوسع، وما شذ منها على الندرة مما لم نذكره، فمن أحاط علما بما ذكرناه لم يخف عليه غوار ما سواه مما يوردونه، والحمد لله».

قلت: وقد نقلت من كلامه (عليه السلام) زبده قصداً للإفادة وتأكيداً لما تقدم ذكره من الأدلة التي تضمنها هذا المختصر المبارك.

---

(١) المجادلة: ٢٢.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

[١١] (فصل) بيان وجه الحكمة في خلق المكلفين[1]

يذكر فيه (عليه السلام) بيان وجه الحكمة في خلق المكلفين وسائر المخلوقين، وما يتصل بذلك.

قال (عليه السلام): (والله سبحانه متفضل بإيجاد الخلق مع إظهار الحكمة)، أي إظهار كون الله تعالى، حكيماً عالماً لا يفعل العبث وما لا حكمة فيه والتفضل والإحسان من الله تعالى، على الخلق في إيجادهم وكونهما داعيين إلى فعل الإحسان والجود مقرر في بداية العقول في حق من يجوز عليه الانتفاع، فكيف من لا يجوز عليه الانتفاع، فيكون الإحسان من جهته أكمل ووقوعه في هذه الحالة أبلغ. هكذا ذكره الإمام يحيى (عليه السلام).

قالت (العدلية): إن (الله سبحانه وتعالى، خلق المكلف ليعرضه على الخير)، أي ليجعله متمكناً من نيل الخير، وهو الفوز بجزيل الثواب والتنعيم بسوابغ النعم الدائمة في الدرجات الرفيعة والمنازل العظيمة. وهذا من النفع الذي لا نفع أعظم منه ولا منزلة أعلا

(١) زيادة من سياق نص المؤلف وذلك لضرورة الإخراج.

منها. ولهذا فإنا نعلم ضرورة بالبديهة استحسان العقلاء عمل المشاق العظيمة لاكتساب اليسير من المنافع، فكيف لا يجوز تحمل هذه التكاليف اليسيرة لهذا النفع العظيم الذي لا يساويه نفع ولا يقرب منه.

وقالت (المجبرة: بل) خلقه (للجنة أو للنار)، أي ليدخل بعضهم الجنة وبعضهم النار. وقيل: بل لإظهار قدرته تعالى، وهو مروي عن قاضي القضاة. وقيل: لا لغرض وهو مروي عن برغوث[1] والرازي[2].

(قلنا: قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[3]، أي ما خلقتهم إلا لعبادتي وطاعتي، (وإلزامه تعالى، لهم)، أي للمكلفين (عبادته)، جل وعلا، (عرض منه تعالى، على الخير)، أي على إيصال الخير إليهم (الذي هو الفوز بالجنة والسلامة من النار)، فإذا كان كذلك وكانت أعمال التكليف اليسيرة المنقطعة سبباً إلى الفوز بالنعيم الدائم الكثير الذي لا يحصى له عدد ولا ينتهي إلى أمد تفضلاً منه، جل وعلا، على الفعل اليسير بالشيء العظيم والنعيم الدائم الجسيم، فأي تفضل يساوي هذا أو يقرب منه أو يدانيه؟ وهذا نص فيما ذهبنا إليه من أنه تعالى، خلق الخلق للتفضل عليهم، (إذ لا يكون ذلك)، أي الفوز بالجنة والسلامة من النار (لأحد من المكلفين إلا من عبده)، أي أطاعه، لما يأتي، إن شاء الله تعالى، في فصل الإثابة. (قالوا)، أي المجبرة: قال الله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾[4]. وهذا صريح في أنه تعالى، خلق كثيراً من الجن والإنس لغرض وهو إدخالهم النار، وكذلك يكون خلق كثيراً من الجن والإنس للجنة.

(قلنا) رداً عليهم: (اللام) في قوله تعالى لجهنم (للعاقبة)، أي تسمى لام العاقبة، أي المآل، أي مايؤول إليه كثير من الجن والإنس كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون

---

(١) محمد بن عيسى كان معاصراً لأبي الهذيل العلاف. لم تعده المعتزلة من طبقاتهم. فضل الاعتزال ٢٥٧.

(٢) يعني الفخر الرازي تقدمت ترجمته.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) الأعراف: ١٧٩.

ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾[1] ، أي يكون مآل أمر موسى (عليه السلام) عدواً لهم وحزناً ، إذ المعلوم أنهم لم يلتقطوه لغرض العداوة والحزن ، وإنما التقطوه لغرض التبني والنفع وذلك كقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير إلى ذهاب[2].

وقول الآخر :

ولمنايا تربى كل مرضعة ودورنا لخراب الحرب نبنيها[3].

وقال الزمخشري : «هذه اللام للتعليل كقولك: جئتك لتكرمني سواء بسواء[4] ، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة ، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً ، ولكن المحبة والتبني ، غيران ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله» . قال : «وتحريره : أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل ، كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد»[5] .

وقال القاسم[6] (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثير من الجن والإنس ﴾ : «المراد هو الذرء الثاني في الحشر ، حشر المؤمنين إلى النعيم المقيم ، وحشر المنافقين الفاسقين إلى العذاب الأليم . فعلى هذا اللام على أصلها للتعليل» .

الحكمة من خلق غير المكلف

وقالت (العدلية : وخلق الله غير المكلف) أما (الجماد) من الناميات ، وغيرها على اختلاف أجناسها وأنواعها ، فإنه خلقها (لينتفع الحيوان) من بني آدم وغيرهم من سائر

(١) القصص : ٨ .
(٢) لم أقف على قائل لهذا البيت .
(٣) كذلك أيضاً في الشواهد وغيرها على قائل لهذا البيت .
(٤) في الأصل : سواء سواء .
(٥) انظر الكشاف ١٦٦/٣ .
(٦) يعني القاسم الرسي .

الحيوانات (مجرداً) خلقها (عن اعتبار لغير العقلاء)، كالبهائم وسائر ما لا يعقل من الحيوان، فإن الله سبحانه خلق الجماد لينفعه من غير اعتبار، لأن الاعتبار يختص بالعقلاء.

الحكمة في خلق غير المكلف

ولهذا قال (عليه السلام): (ومعه للعقلاء)، أي وللنفع مع الاعتبار في حق المكلفين من بني آدم، (و) خلق الله سبحانه (سائر الحيوان)، وهو كلما تحله الحياة من كل شيء (غير المكلف ليتفضل عليه) بأنواع التفضلات من التلذذ بالمأكول والمشروب، ونحو ذلك. ويجوز أن يقصد بخلق غير المكلف مع ذلك نفع غيره من المكلفين.

وصرح كثير من العلماء أنها ما خلقت إلا لذلك، وكأنه من حمله على ما ذكرنا، وذلك النفع إما دنيوي، كالركوب على البهائم والحمل عليها والانتفاع بأصوافها وأوبارها وألبانها وجلودها ولحومها، وغير ذلك، والقرآن يدل على ذلك قال الله تعالى: ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم ﴾(١)، وغيرها من الآيات. وأما الديني، وهو الاعتبار في خلقها، قيل قد يقصد بخلق بعض المكلفين نفع غيره تبعاً لنفع نفسه بالتفضل عليه. (وفي كل حيوان اعتبار)، أي وفي خلق كل حيوان اعتبار (لمن نظر فيه وتفكر)، أي دليل على الله سبحانه، وربوبيته وعدله وتوحيده. وقد أشار إلى ذلك من قال:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد(٢).

(وإباحة الله بعض الحيوان) بالذبح (لبعض)، كما أباح لنا (نحو المذكيات) من المواشي وغير، (و) كذلك (التخلية) بين بعض الحيوان والبعض الآخر (حسنة) من الله تعالى (لما كانت لمصالح لها)، أي للمذكيات ونحوها مما خلى الله سبحانه، بينه وبين ما قبله

(١) النحل: ٥، ٦، ٧.

(٢) هذا البيت لأبي العتاهية، وقد سبق تخريجه.

من سائر السباع والطيور ونحوها، وتلك المصالح (يعلمها الله تعالى)، لأنه سبحانه، الحكيم العليم بما تقرر من الأدلة على ذلك، (فهي)، أي الإباحة والتخلية (كالفصد) الذي يصار إليه لدفع مضرة أعظم أو لجلب منفعة تدفع ألم الفصد وتزيد عليه[1].

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (الحقائق): «اعلم: أنه لما ثبت أن المنعم حكيم وثبت أنه لا يفعل قبيحاً ثبت أن إظهار الحسن وإيجاده حسن، فإذا ثبت أن إيجاد الحسن حسن، وثبت أن الله لا يفعل قبيحاً ثبت أن إيجاده للعالم حسن، ولما ثبت أن الله تعالى، غني عن العالم ثبت أنه لم يخلقه لنفسه لا بل خلقه بعباده نعمة منه وتفضيلاً، فصح أن الله خلق العالم نعمة وتفضلاً. وقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون. ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون. إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾[2]. فأخبر [أنه][3] ما خلقهم له، وأخبر أنه غني عنهم. وكذلك هو غني عن عبادتهم، ونفعها لهم لا له، فلما أمرهم بالعبادة وأعطاهم الاستطاعة عليها، قبل وجوب الأمر، ثم أثابهم عليها وضاعف لهم الثواب، صح أن التعبد نعمة وتفضل منه ابتدأ به عباده المكلفين، فصح أن ما خلق الله الخلق إلا نعمة وتفضلاً على عباده، فكان إظهاره للحكمة ابتدأ منه بالنعمة». قال: «واعلم: أنه لا يوجد من خلق الله إلا وفيه نعمة لبعض خلق الله تفضل الله بها عليه، وكذلك لا يفطر العبد على فطرة إلا وفيها له النعمة من الله، ولا يؤمر بأمر إلا وله فيه نعمة، ولا ينهى عن شيء إلا وفي تركه له نعمة معجلة أو مؤجلة. وكذلك خلق الهواء وما فيه من السعة والصفا وكونه مكانا الكبير والصغير من الحيوان والجماد، وما جعل الله فيه للعبد من المنافع والمصالح والمواد.

وجملة الأمر أن من فارق الهواء مات. ومن ذلك خلق السماء وسعتها وبعدها وموافقة نورها للأبصار، وما جعل الله فيها من الأفلاك والشمس والقمر والنجوم لصلاح الحيوان». إلى أن قال: «ومن ذلك خلق الأرض، وما جعل فيها من الطول والعرض، وجعل

---

(١) فوق كلمة «عليه» كتب الناسخ: بياض، وقد تحريت أن تكون ثمة تكملة في العدة فلم أجد.

(٢) الذاريات: ٥٦، ٥٧، ٥٨.

(٣) زيادة لاتساق الكلام.

جبالها أوتاداً لئلا تميد بأهلها، وجعل الإنسان مخولاً لحزنها[1] وسهلها، وبث فيها من كل دابة، وجعل فيها من الفواكه والكروم والزروع والنخيل والأعناب وصنوف المعاش والأرزاق، وجعل ذلك مادة ونعمة للإنسان. ومن ذلك خلق الإنسان، فإن الله خلقه من طين، وجعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم نقله في بطن أمه من حالة إلى حالة، ثم أحدث له رزقاً في ثدي أمه لبناً خالصاً سائغاً موافقاً للطفل، ثم أحدث الله له الرحمة في قلب أمه وقلب أبيه، رحمة من الله ونعمة، فإذا علم الله أنه قد قوي على أكل الطعام أحدث له أسناناً وأضراساً، ولما علم أن البهائم لا تقدر على ما يقدر الناس من تربية أولادهم جعل أولاد البهائم بخلاف أولاد الناس، فإن البهيمة تلد ولدها وقام من ساعتها يطلب ضرع أمه، وقد فطره الله من وقت ولادته على اجتلاب النافع والنفار عن المضار، رحمة من الله ونعمة وسبباً لحياة المولود، ثم أنعم الله على العبد بنعم كثيرة لا يحصى عددها في نفسه فجعل له عينين ولساناً وشفتين وأنفاً وأذنين ويدين ورجلين، وغير ذلك من الآلة والبنية المخصوصة، وطريق مما يقتدي به وطريق ما يخرج، وجعل له نفساً يستنشق به الهواء، وهو سبب الحياة والنماء، وجعل له طريقاً أجوف مفتوحاً لا ينطبق، وهو الحلقوم، وذلك لضعف النفس وكثرة تتابعه، وجعل للطعام والشراب طريقاً منطبقاً، وهو المري ينفتح بالماء والطعام، وجعل المعدة مستقراً للغذاء وجعل صوفه[2] على جميع الجسد والأعضاء وجعل المخارج ترمي بالثقل والأذى.

ومما يدل على عظم هذه المواهب أن العبد الفقير المملوك الذي يكون من أدنى الناس منزلة وأقلهم نعمة فإنه قد أعطى جميع ما ذكرنا من تمام الخلق وحصوله الآلة والصحة والسلامة والعافية. ألا ترى أنه لو قيل له: أتحب أن تعطى ملكاً عظيماً في الدنيا ويكون جزاءً على أن يسلب مادة من إحدى المواد التي وهبها له الله كالسمع والبصر أو قطع يده أو رجله أو سلب إحدى القوى التي ذكرنا؟ ما أراد ذلك ولو أعطى الدنيا بأسرها.

(١) جمع حزن، وهي المرتفعات، الصحاح ٥/٢٠٩٨.

(٢) في الأصل: صفوه.

ومن ذلك ما خول الإنسان من الأرزاق والمال والخدام، فإنه جعل للأحرار عبيداً من بني آدم ليبلغ النعمة ويظهر الحكمة، ولو جعلهم سواء لا يملك الأحرار المماليك ليدخل عليهم الضرر، ولأدى ذلك إلى أن يتولى الإنسان جميع الأعمال لنفسه التي لا يستغنى عنها ولو كان كل إنسان يتولى خدمة نفسه لاشتغل كل إنسان بمصالح نفسه في قوته عن العلم وطلبه وعن أعمال الآخرة والجهاد، ولكان من أراد الاستيحاز على الأعمال يستوعب ماله للآخرة، وقد قال تعالى: ﴿ أهم الذين يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾[1]. فأنعم الله على المالك بملكه للملوك وسخره له في دنياه، فإن صبر العبد على هذه البلية وأطاع ربه أعاضه في الآخرة، وكان الثواب له نعمة آجلة، وملك سيده له نعمة عاجلة، والنعمة الآجلة خير من النعمة العاجلة، ولأن العاجلة فانية والآجلة باقية، فصح أن ملك المملوك نعمة للمالك، والمملوك وما خول الإنسان أثمان الأشياء المبيعة وهي الذهب والفضة، وكذلك اللؤلؤ والياقوت وأشباه ذلك وجعلها قليلة بعيدة المتناول، لأن في قلتها نفعاً وفي كثرتها ضرراً؛ أما النفع في قلتها فلأن تكون عزيزة عند الناس محبوبة، لأنها لو كثرت حتى تكون كالحجارة لما بلغ أحد بها غرضاً ولا قبلت منه ثمناً بشيء، ومن ههنا أنها لو كثرت لكان في كثرتها ضرر، ولأنها لا تقتات، وصح أن النفاعة بسبب قلتها، فلو كانت تقتات بنفسها لكان في قلتها ضرر، والماء[2] كان ما يقتات به ولا يستغنى منه، وإذا قل وانقطع هلكت الناس وتلفوا جعله الله كثيراً رخيصاً يمكن كل إنسان طلبه ممن له قدرة [و][3] ممن لم تكن له قدرة على طلبه سهل الله له. ومما يوضح ما ذكرنا من جزيل النعمة والكرم من الله والرحمة أن كل ما كان لا حياة للناس إلا به أنه كثير رخيص من ذلك الطعام والماء واللبن والصوف والوبر، وليس كذلك الذهب والفضة والدر وما كان من جنسه والمسك والعنبر وما كان من جنسها والحرير والخز». إلى أن قال (عليه السلام): «فإن قيل لم جعل الله الرزق يقل ويكثر ويتيسر وحيناً يتعسر وجعل أكثر الرزق في الضرب في الأرض والتكسب والطلب والتجارة والصناعات

---

(١) الزخرف: ٣٢.

(٢) في الأصل: لما.

(٣) الواو زيادة ليتسق الكلام.

والمؤاجرة والحرث وأصناف الطلبة، ولم يجعله سهلاً يأكل الإنسان من فوقه وتحت رجليه، وكان يكون أتم للنعمة؟

قلنا: لو كان ذلك كما يقولون لأدى إلى وجوه من المضار

منها

أنه كان يؤدي إلى حب الدنيا، ولأنه من كان في مثل هذه النعمة لم يحب مفارقة الدنيا واطمأن إليها ورضي بها، وقد ذم الله من رضي بالحياة الدنيا واطمأن إليها فقال تعالى: ﴿ إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون أولئك مأواهم النار ﴾[١].

ومنها

أنهم لو كانوا يأكلون من فوقهم ومن تحتهم لأدى ذلك إلى كثرة البطر والأشر والبغي ولتفرغوا للفساد، وقد قال تعالى: ﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض، ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير ﴾[٢].

ومنها

غير ذلك من المضار والمفاسد، ومما خول الله الإنسان الأكنان والبيوت واللباس والأنعام فيها دفء ومنافع ومآكل ومشارب، كما قال تبارك وتعالى: ﴿ وكذلك الخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون ﴾[٣]، وغير ذلك، كما قال تعالى: ﴿ وعلى الله قصد السبيل ﴾.

﴿ ومنها

جائر ولو شاء لهداكم أجمعين. هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن

(١) يونس: ٧.
(٢) الشورى: ٢٧.
(٣) النحل: ٨.

في ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون . وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون . أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم ﴾(١) .

ومما فطر الله العبد عليه وكذلك غيره من الحيوان كله استجلاب المنافع العاجلة والنفار عن المضار العاجلة ، وقصر بعض الحيوان على الحاجة إلى الأكل والشرب والنوم والجماع ، وجعل للحيوان آلة يبلغ بها الأشياء رحمة منه ونعمة ، وجعل ذلك سبباً لحياته وهي أفعال الحيوان وليس لله فيها فعل غير الإلهام والاستطاعة التي أعطاه على فعل هذه الأشياء والحاجة الداعية إلى فعل الأشياء إلا النوم فإن الحيوان مضطر إليه وليس له فيه إلا التعرض له وهو عرض ضروري يغشيه الله الحيوان . ومما يبين لك أنه ضروري أن الإنسان قد يريد أن ينام ويتعرض لذلك في بعض الأوقات فلا يحصل له النوم ، وقد أيضاً يغشيه الله النوم ويريد أن لا ينام فلا يتم له ذلك في بعض الأوقات فيعليه النوم . فصح أنه ضروري ، قال الله تعالى : ﴿ إذ يغشيكم النعاس آمنة ﴾(٢) ، وقال تعالى : ﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار ﴾(٣) . فلو كان اختياراً للعبد لم يكن من آيات الله تعالى .

واعلم : أن فيه منافع للعبد ونعماً من الله تعالى ، منها الاسترخاء ، ومنها السكون لهضم الطعام . ومنها أنه يشغل كثيراً من الناس المآثم والفساد . ومنها أنه دليل على الموت ومشبه به ومذكر للموت قال تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾(٤) .

---

(١) النحل : ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .
(٢) الأنفال : ١١ .
(٣) الروم : ٢٣ .
(٤) الزمر : ٤٢ .

ومما فطر الله عليه المكلف استحسان الحسن واستقباح القبيح، وهو العقل الغريزي، وهو عطية من الله ونعمة من أعظم النعم والعطايا ولولاها ماعرف المنعم ولا عرفت النعم وهو حجة الله على عباده، إلى غير ذلك من النعم التي تفضل الله سبحانه، بها على عباده.

[١٢] (فصـــل) في الآلام وما فـي حكمهـا وما يتعلـق بهـا مــن الأعــــراض

ووجه حسنها والذي في حكمها هو الغم، فإنه يستحق عليه العوض كما يستحق على الألم.

(و) اعلم أن (الألم) الحاصل في الحيوان حصل (من فعل فاعل) قطعاً، وهو إما الله سبحانه وتعالى، أو العبد. وقالت (الطبائعية) الذين زعموا أن التأثير في الحوادث للطبع: (بل) الألم الحاصل (من الطبع) وانحراف الأمزجة وتغيرها. (قلنا): رداً عليهم (لا تأثير لغير الفاعل) المختار (لما مر) في فصل المؤثرات، والطبع ليس فاعلاً مختاراً، إن سلم أنه معقول.

قال الإمام المنصور[1] بالله (عليه السلام) في (شرح الرسالة الناصحة): «الخلاف في هذه المسألة واقع بيننا وبين فرق الكفر من الثنوية والطبائعية، فالثنوية فرقتان المجوس وأصحاب النور والظلمة». قال: «وأهل أصل هذه المقالة بالطبع ثلاث فرق وهم

(١) عبد الله بن حمزة، تقدمت ترجمته، والرسالة المشار إليها مخطوطة بالجامع الكبير بصنعاء ضمن مجموعة برقم ٩٧.

يتشعبون إلى فرق كثيرة لاختلافهم في فروع لهم لا وجه لتطويل الكلام بذكرهم ههنا، لأنا إذا قطعنا مقالة أهل الأصول انحسم خلاف أهل الفروع». قال: «ولا خلاف نعلمه بين أهل الإسلام في أن الآلام والمحن الخارجة من مقدور العباد لا فاعل لها إلا الله سبحانه، إلا ما يذهب إليه طائفة من المطرفية، وقد طابقهم على ذلك ممن ينتسب إلى الإسلام الباطنية، إلا أن آبائنا (عليهم السلام) لا يذكرون خلافهم في خلاف فرق الإسلام لإلحادهم في أسماء الله وتأويلهم للشريعة تأويلاً يؤول إلى الكفر ورد ما علم من دين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ضرورة».

رأي المطرفية في الآلام

قال: «فالمطرفية لا يرجعون في نفيهم الآلام من الله سبحانه، إلى أصل معين فيتعين الكلام عليه، لأنهم ربما رجعوا بالآلام إلى إحالات الأجسام وتأثيرات الطبائع. وهذا كما ترى يدخل الكلام عليه تحت الكلام على الطبائعية. وربما أضافوا الألم إلى الشيطان وتعلقوا بظاهر قوله تعالى، حاكياً عن صفة أيوب (عليه السلام): ﴿أني مسني الشيطان بنصب وعذاب﴾[1]، وجهلوا تفسير هذه الآية ولم يرجعوا إلى ورثة الكتاب في تفسيرها. وهذا القول يدخل في مقالة المجوس». قال: «والذي يدل على بطلان قول أهل هذه المقالات جميعاً أن هذه الامتحانات[2] حوادث ولا بد لكل محدث من محدث، والذي يدل على أنها حوادث أن لوجودها أولاً، وذلك معلوم بالمشاهدة، والذي يدل على أن المحدث لا بد له من محدث قد تقدم في إثبات الصانع سبحانه وتعالى، بما لا سبيل إلى دفعه». قال: «فإن قيل: ما أنكرتم من حصول هذه الامتحانات من جهة القادرين بقدرة؟ قلنا: أنكرنا ذلك لأنها لا تدخل تحت إمكانهم ولا تحصل بحسب إراداتهم ولا تنفى بحسب كراهتهم، وتلك خواص أفعالهم، ولأنهم لو قدروا عليها لقدروا على أضدادها، ولأن القدرة على الشيء هي القدرة على ضده بدليل أن القدرة على الحركة قدرة على السكون. ولهذا يقبح من أحدنا أن يفعل أحدهما بدلاً من الآخر. وأما أنهم لا يقدرون على أضدادها

---

(١) ص: ٤١.
(٢) يعني الآلام.

فلأنا نعلم من العليل أنه مجتهد في برء نفسه، فلو كان البرء مقدوراً له لما أخره ساعة واحدة خاصة منا لقلة صبرنا، فأما الأنبياء (عليهم السلام) فقد كانوا يختارون الصبر على الألم واحتمال المشاق رغبة في عوض الآخرة، وإلا فكان يدخل تحت مقدورهم الدعاء إلى الله برفع الألم عنهم. ألا ترى إلى أيوب (عليه السلام) وتأخيره للدعاء حتى بلغ به الجهد كل مبلغ. فأما أن أحداً من القادرين بقدرة يمكنه دفع الألم عن نفسه بحوله فلا سبيل لأحد إليه. فإن قيل: فما أنكرتم أن تكون هذه الآلام حصلت بتأثير الطبائع وإحالات الأجسام وانحراف الأمزجة، كما ذهب إليه الطبائعية ومن طابقها؟ قلنا أنكرنا حصوله هذه الآلام من الطبائع لأنها غير حية ولا قادرة، والفعل لا يصح إلا من حي قادر على ما أجمع عليه أهل الإسلام وأيدناه بالبرهان في مسألة قادر، وأنكرنا حصول هذه الآلام من الإحالات، لأن الإحالات لا تخلو أما أن تكون معقولة حتى يصح إضافة الفعل إليها أو غير معقولة، فإن كانت غير معقولة استوى نفيها وإثباتها في باب الجواز، لأن إثبات ما لا يعقل لا يكون أولى من نفيه، فوجب القضاء بفساده، كما لزم ذلك الأشعرية في إثباتهم رؤية الباريء رؤية غير معقولة فراراً مما لزم المجسمة. وإن رجع بالإحالة إلى شيء معقول، فذلك الشيء لا يخلو أما أن يكون محدثاً أو قديماً». ولم يذكر المعدوم، لأن إضافة الأفعال إليه مستحيلة لأنا نعلم تعذر الفعل على الموجود إذا عدمت قدرته وحياته فكيف يضاف إلى المعدوم مع عدم ذاته وقدرته واستحالة ذلك في العقول أبعد. وما يتذكر إلا أولو الألباب، فإن كان يريد بقوله حصل بالإحالة [من جهة][1] القديم سبحانه. قلنا: هذا، وإن صح من جهة المعنى من حيث أنه لا يقدر على تقليب العباد من الخير والشر إلا الله ليشكروا على أحدهما ويصبروا على الآخر فيعطيهم على الشكر أجر الشاكرين وعلى الصبر أجر الصابرين، ويرغب بالخير في خير الآخرة، ويخوفهم بالشر من شر الآخرة، وهذه وجوه لا تمنع الحكمة، فذلك قبيح من جهة العبارة لا يؤمن انتهاؤه إلى الكفر، لأن إطلاق الأسماء عليه تعالى، لا يجوز إلا بشرع أو لغة، ولا دليل في واحد منهما على تسمية الباريء سبحانه «إحالة» بل الفاعل عموماً وإن رجع بالإحالة إلى أمر محدث فالمحدث هو الأجسام والأعراض، ولا يجوز حصول الآلام وسائر المحن من الأجسام. وأما الجماد فظاهر وأما

(١) زيادة لاتساق الكلام.

الحيوان فلأنه قادر بقدرة، والقادر بقدرة لا يعدى الفعل إلى غيره إلا بأن يعتمد في جسم يوصله إليه، لأن الاختراع عليه في غير جسم مستحيل، ونحن نعلم ضرورة أن هذه الآلام وقعت علينا من غير اعتماد من غيرنا عدها في جسم إلينا يعلم ذلك كل عاقل بل ربما تفرع إلى اعتماد الغير عليه لدفع بعض الألم وبهذا يبطل قول المجوس أن الآلام من الشيطان؛ أعني الفرقة التي زعمت أن الشيطان حدث من فكرة يزدان الرديئة وهي عندهم أصل قوله: لما خلق العالم خالصاً من الآلام والشوائب [قال][1]: لو كان لي منازع في هذا الملك أصح ويسقم ويبتلى، وأنعم وأشب ويهرم، كيف كان حالي معه. فتولد من فكرته، بزعمهم، الشيطان فقال: ها أنا منازعك فكادا يقتتلان، إلى أن اصطلحا على إخلاص العالم العلوي ليزدان ومشاركتهما في العالم السفلي، وكان السفير بينهما في الصلح بعض النيرات، منهم من قال أنه القمر إلى خرافات تقتضي ببطلانها أدلة العقول بل بدائهها. والفرقة التي زعمت أنه، أي الشيطان استحال من غفوته: العالم، لأنا نقول لهاتين الفرقتين هو محدث بالضرورة، فيلزم من ذلك كونه قادر بالقدرة يستحيل منه تعديه إلى الفعل إلى غيره إلا بآلة من الأجسام يعتمد فيها ثم يصل إلى ذلك الغير، ونحن لا نعلم عند الألم وصول جسم إلينا ولا تأثيره فينا، وكذلك جميع العقلاء. وأما من ذهب من المجوس تقدم أهرمن، فقوله يبطل تقدم الثاني، وقد دخل قول من قال من المطرفية أن الألم حاصل من جهة الشيطان تحت هذا القول فيبطل بما يبطل به». إلى أن قال (عليه السلام): «فإن قيل: فما معنى قول أيوب (عليه السلام) على وجه الاستفادة؟ قلنا: المراد بالنصب والعذاب ههنا الوسوسة ففزع إلى الله تعالى، ليعرف حكم الحادثة، لأنه لما أقسم ليجلدن امرأته مائة جلدة، وكان إذا أجمع (صلوات الله عليه) على ذلك وسوسه بأن نبياً من أنبياء الله يجلد امرأة مؤمنة مائة جلدة في غير حق الله، هذا لا يجوز، فإذا أضرب عن جلدها، ولم يكن من شرعه (صلوت الله عليه) الكفارة، لولا ذلك لكفر عن يمينه ولم ينصب ألقى إليه الشيطان: نبي من أنبياء الله يحلف بالله على إمضاء أمر يقدر على إمضائه ولا يمضيه فبقي في غاية النصب والعذاب، ففزع إلى خير مفزع، وهو الله

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

سبحانه، فأمره بأمرة»...[1] أبر فيه قسمه ويحلل من إليّته[2]، ولم يؤذ المؤمنة وقوعه. فهذا أكبر ما يبلغ إليه كيد الشيطان ويدخل تحت مقدوره».

قلت: وقد ذكر مثل هذا التفسير الإمام الناصر لدين الله (عليه السلام) أحمد بن الهادي[3] وقال: «إن سبب يمين أيوب في ضرب امرأته أن مسكيناً لقيه في بعض طريقه فسأله أيوب (عليه السلام) أين أمسى؟ فقال عند أهل النبي. وكان أيوب (عليه السلام) غائباً، فسأله عن العشاء فقال لم يعشه أحد وبات جائعاً. فساء ذلك أيوب (عليه السلام) وحلف ليضربن امرأته مائة سوط. ثم ندم أيوب (عليه السلام) بعد أن حلف، لأنه لم يكن لامرأته ذنب لجهلها بمكان المسكين. وكان بعد ذلك ما أخبر الله سبحانه.

قال المنصور بالله[4] (عليه السلام) حاكياً عن الإمام أبي الفتح الديلمي[5] (صلوات الله عليه): «إن أيوب (عليه السلام) لما نزلت به هذه البلية قال: اللهم الآن ما أنعمت علي الإنعام كله كنت بالنهار يشغلني حب المال وبالليل يشغلني حب العيال، فالآن أفرغ لك سمعي وبصري. فوفى (صلوات الله عليه) لربه من إفراغ السمع والبصر بما قال. وروى المنصور بالله (عليه السلام) أنه قال في بعض مفرداته في حمد ربه شعراً.

عطيته إذا أعطى سروراً   فإن سلب الذي أعطى أثابا
فأي النعمتين أجل قدراً   وأعظم في عواقبها إيابا
أنعمته التي أهدت سروراً   أم الأخرى التي ذخرت ثوابا؟

وقال (عليه السلام): «واعلم: وفقك الله أن من جهل نعمة الله في المكاره ولم يعرفها إلا في اللذات والمشتهيات فقد جهل شطر الحكمة». قال: «فإن قيل: فإنا لا نرجع بالإحالة إلى أمر يعقل إضافة الفعل من حيوان ولا جماد إليه، ولكنا نقول: لما رأينا

(١) كلمة غير مقروءة.
(٢) الالية: اليمين والقسم، الصحاح ٦/٢٢٧١.
(٣) تقدمت ترجمته.
(٤) تقدمت ترجمته.
(٥) تقدمت ترجمته.

هذه الأفعال يقف حصولها على أمور غيرها نحو وقوف السدم[1] على وصول بعض البلدان وما شاكل ذلك مما يطول شرحه، وواحده يدل على جنسه، فلما رأينا ذلك هبنا أن نضيف ذلك إلى الله تعالى، لوجهين: أحدهما: تنزيهه عما تكره النفوس. والثاني: أنه لو كان فعله تعالى، لحصل بدون وصول البلد المخصوصة. قلنا: هذان وجهان باطلان، أما وجه التنزيه لله سبحانه، فهو يقبح إذا تعلق بأفعاله، لأنا إذا نزهناه عن أفعاله لم نجد بداً من إضافتها إلى غيره فيلزمنا التشبيه، وذلك كفر بالاتفاق. وهذه منزلة الثنوية نعوذ بالله منها، لأنهم لما نزهوه من فعل المكروه أضافوه إلى غيره، فإن اعتللنا بكراهة النفوس لها فأكثر أفعاله فينا ينفر عنها كالموت مما وقع الاتفاق عليه، وكإنباته للشعر فينا في مواضع مخصوصة، وأمره لنا بإزالته، لأنه جعل الدنيا دار بلوى. وأما وجه البلدة المختصة بحصول السدم فيها أو ما يجانسه من الآلام التي تختص بعض البلدان في مجرى العادة فلا يمتنع ذلك، لأنا نعلم وقوف كثير من أفعاله التي يجمع الكل عليها على شروط اعتيادية كالولد الذي لا يخلقه الله تعالى، إلا أن يوضع الماء المخصوص في المكان المخصوص، وكان يقدر على خلقه في غيره، أو الابتداء بخلقه. وأمثال ذلك كثير فلا وجه لقول القائل: لم لا أسدم في موضع غير ذلك الموضع؟ لأن الجواب له: إن الله تعالى، لحكمته أجرى العادة أن لا يحصل هذا النوع من المرض إلا في هذا المكان دون غيره، وفعل الحكيم لا يعلل بعد صحة حكمته، وقد صحت، والحمد لله، بل فعل الفاعل على سبيل الجملة لا يعلل في مجرد وقوعه، فلم يبق للخلاف، كما ترى، وجه معقول يوجب نفيها عن الله تعالى، وإضافتها إلى غيره فوجب التسليم والقضاء بأن تلك البلدان والأسباب التي تقع عقيبها الآلام شروط اعتيادية موقوف شروطها على اختياره تعالى، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. فثبت أن الآلام الخارجة عن مقدور العباد من الله تعالى». انتهى ما ذكره الإمام المنصور بالله (عليه السلام) في (شرح الرسالة الناصحة)، وقوله (عليه السلام)، على شروط اعتيادية غير واف بالمقصود، والمعنى أن الله سبحانه وتعالى، وقد ثبت كونه حكيماً وثبت أن الآلام من فعله تعالى، وثبت أنه يفعل الأفعال المبتدأة والمسببة ولا يمتنع أن يكون في فعله

---

(١) السدم: الهم والحزن والندم، والسدوم اسم قرية لقوم لوط حل بها الهلاك، اللسان: سدم وواضح أنه يريد بالسدم الألم أو الآلام.

تعالى، للآلام بسبب وصول البلدة الحارة، وخلقه للولد من النطفة في الموضع المخصوص، وإنبات الحب بسبب المطر والتراب وغير ذلك مما يكثر تعداده مما جعل الله له أسباباً من الحكمة والمصلحة ما يخفى علينا، وإن كان الفطن اللبيب يدرك وجه الحكمة في ذلك والله أعلم.

إذا ثبت أن الآلام لا بد لها من فاعل مختار، فهي؛ إما مقدروة لنا، بمعنى أنا نقدر على سببها، أو لا. فالمقدورة لنا تحسن منا، إما باستحقاق كالعقوبة بأنواع الحدود أو نفع زائد على مشقتها كالأسفار لطلب الأرباح أو دفع ضرر بحيث يكون ذلك الضرر المدفوع أكثر من الألم وأعظم منه، وذلك كالفصد والحجامة وشرب الأدوية الكريهة لدفع مضار هي أعظم منها، فنحن نعلم حسن الألم منا لهذه الأوجه الثلاثة علماً ضرورياً، وأما ذبح البهائم فإنما حسن بالشرع فعلمنا بعد ذلك أن لا بد لها من مصلحة من الله سبحانه، في مقابلة ذبحنا لها، وإيلامنا لها بالركوب وغير ذلك. هكذا ذكر النجري[1]، وسيأتي ذكره من كلام الإمام (عليه السلام) فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

(و) اعلم: أن (الآلام) الخارجة عن مقدور العباد (تحسن من الله) تعالى، (لغير المكلف) كالأطفال والمجانين وسائر الحيوان الذي لا تكليف عليه (لمصلحة يعلمها الله سبحانه له) أي لغير المكلف، وإن جهلنا ماهية المصلحة، فلا يقدح جهلنا فيها فهي أعم من العوض.

قال الإمام المنصور بالله (عليه السلام) عبد الله بن حمزة في (شرح الرسالة الناصحة): «وأما الذي يدل على أنها، أي الآلام حسنة فلأنها أفعال الحكيم الغني على الإطلاق، والحكيم الغني على الإطلاق لا يفعل إلا الحسن، فإن قيل: فما وجه الحكمة فيه، مع أنه ألم ومضرة؟ قلنا: لا يلزم منا تبيين ذلك، كما قال جدنا القاسم بن ابراهيم[2] (صلوات الله عليه) للملحد وقد سأله عن مثل ذلك، لأن مذهب المجبرة، كما بينا أولاً على اختلاف طبقاتهم التي ذكرناها لا يختلفون في نفي الألم والامتحانات عن الله تعالى، ولذلك

(١) انظر شرح القلائد ق ٥٧.

(٢) الرسي، تقدمت ترجمته.

قال الملحد في مسألته لجدنا ترجمان الدين (عليه السلام): أخبرني كيف يكون حكيماً من خلق خلقاً فآلمه بأنواع الآلام وامتحنه بضروب الامتحانات، أخبرني عن وجه الحكمة في ذلك من الشاهد؟

وجـه الحكمـة في الآلام

قال القاسم (عليه السلام): وجه الحكمة في ذلك من الشاهد أنا رأينا من الآلام في الشاهد ما هو إحسان أو داعي إلى الإحسان، من ذلك ضرب المؤدبيـن للصبيان، ومنه الفصد والحجامة وشرب الأدوية الكريهة كل ذلك إحسان وداعي إلى الإحسان، فكل ما هو كريه من قبل الله تعالى، الموت والمرض والعذاب وغيره فحسن في الصنع وصواب في التدبير. فقال له الملحد: فما وجه الحكمة فيه؟ فأجابه (عليه السلام) بأن تبيين وجه الحكمة في ذلك لا يلزم بقوله ولو لم نعلم علل ذلك وأسبابه لكان جائزاً، لأنك إذا سلمت في الأصل أنه حكيم، فالحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة. فإن قيل: انبئونا بذلك على وجه الإفادة، إذ منكم البداية وإليكم الإعادة؟ قلنا: وجه الحكمة في ذلك: أن العبد مع الألم يكون أقرب إلى طاعة الله تعالى، والتضرع إليه، وقد قال سبحانه: ﴿ وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه ﴾[1]. فإن قيل: هذا مسلّـم، ولكنا نرى الألم يباعد من الطاعة فكأنكم أردتم الاحتجاج بأمر أناخ عليكم بكلكه[2]، يوضح ذلك أن المريض ربما عجز عن الصلاة قائماً وعن الطهارة وعن الصيام، قلنا: الطاعة هي فعل ما أمر به المطاع دون غيره مما لم يؤمر به، ألا ترى أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يوصف، ولا يجوز وصفه بالبعد عن طاعة الله تعالى، طرفة عين، وقد أقام لا يصوم ولا يصلي قبل الأمر بذلك دهراً طويلاً، فلما صلى (صلى الله عليه وآله وسلم) تبتل إلى خالقه تبتيلاً. والله تعالى، لم يأمر المريض العاجز عن القيام بالتطهر والصلاة قائماً متوضياً، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ ما جعل

---

(١) يونس: ١٢.

(٢) الككل: الصدر.

عليكم في الدين من حرج ﴾[1]، وللمريض زيادة الخشوع والانقطاع الذي يعلمه كل عاقل منصف من نفسه. فإن قيل: إذا ثبت هذا في حق المكلفين، فما وجه الحكمة في ألم الأطفال؟

الحكمة في ألم الأطفال

قلنا: ليعتبر بهم المكلفون ويعوضهم على ذلك رب العالمين، والله تعالى، قد ذخر لهم على إيلامهم ما يصغر عندهم الآلام وتهول المشاق. فلذلك حسن ألمهم وظهر وجه الحكمة فيه، يزيد ذلك ظهوراً أن كل عاقل متصف بعلم أنه يحسن من الآباء إيلام أبنائهم لتأديبهم وتصرفهم في وجوه مكاسبهم، وربما كان نفعاً يعود على الآباء، فإن عاد عليهم فهو مظنون الحصول وقليل البقاء بعد التحصيل، فإذا حسن ذلك من الآباء بالاتفاق لهذا الغرض، وقد ثبت أن الله تعالى، غني عنا، ولا يريد إلا مجرد نفعنا، مع أنه أرحم بنا من آبائنا وأمهاتنا، وأحسن نظراً لنا منهم ويعلم الغيب فلا يعرضنا إلا لنفع يصل إلينا لا محالة حسن في عقل كل عاقل بطريقة الأولى إيلامه لنا في حال الطفولية لما يحصل لنا على ذلك من الأعواض الباقية الدائمة ويذخر لنا من المنافع الخالصة من الشوائب في الآخرة، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «نحن معاشر الأنبياء، أشد بلاء والمؤمنون الأمثل فالأمثل»[2]. فأخبر (عليه السلام): أن البلوى بمن لا يستحق العقوبة من الأنبياء (عليهم السلام) والمؤمنين على قدر منازلهم.

أبو علي وأصحاب اللطف تحسن الآلام للعوض

قال (عليه السلام): (أبو علي وأصحاب باللطف يحسن) الألم (من الله تعالى له)، أي لغير المكلف، وظاهر كلامهم الإطلاق سواء كان مكلفاً أو غير مكلف (لعوض فقط)، أي لإيصال العوض إلى المؤلم من دون اعتبار ولطف لأحد من المكلفين، وكذلك يحسن الألم منه تعالى، لدفع الضرر عن المؤلم فقط، أي دون اعتبار وعوض.

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) أخرجه الترمذي، مقاصد ٦٦.

وأصحاب اللطف هم بشر بن المعتمر، ومتابعوه، وسموا أصحاب اللطف لقولهم أنه يمكن أن يلطف الله بكل مكلف حتى يؤمن ولا يكفر، ولكن لا يجب اللطف على الله تعالى، إذ لو وجب عليه لكان جميع المكلفين مؤمنين بسبب الألطاف التي وجبت على الله تعالى لهم. هذا ذكره الحاكم. وقال في (شرح العيون)[1]. «بشر بن المعتمر قالوا هو في الطبقة السادسة من المعتزلة، ذكر أبو القاسم[2] أنه من أهل بغداد، وقيل كان من أهل الكوفة، ولعله كان كوفياً ثم انتقل إلى بغداد، إذ هو رئيس معتزلة بغداد، وله قصيدة طويلة[3] يقال أنها أربعون ألف بيت (!) رد فيها على جميع المخالفين. وقيل للرشيد[4] أنه رافضي فحبسه فقال في الحبس: لست من الرافضة الغلاة ولا من المرجئة، فأطلقه». قال: «ويحكى عنه أنه كان يقول باللطف. قال الخياط:[5] ثم تاب ورجع إلى قول أصحابه»[6].

قال الإمام المهدي (عليه السلام) في الألطاف: «وقال بشر بن المعتمر: لا يجب على الله تعالى، إلا التمكين فأما اللطف فهو تفضل، لأنه لا مكلف إلا والله قادر على اللطف به حتى يؤمن، لكن لا يجب عليه تعالى». قال: «قال الحاكم: ولهذا سموا أصحاب اللطف؛ يعني لا لنفيهم وجوب اللطف، يعني أن هذه التسمية من الإثبات لا من النفي». قال: «قال أبو الحسين الخياط من علماء البغدادية قد رجع بشر عن ذلك، وقال بوجوب اللطف على الله تعالى، كما يقوله الجمهور». انتهى.

---

(١) مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ١٦٩ وقد أشار الدكتور عدنان زرزور بأنه قد فرغ من تحقيق المجلد الأوّل، انظر كتابه الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير الصفحة الأخيرة، وقد أخرج الأستاذ فؤاد سيد طبقات المعتزلة من هذا الكتاب ضمن تحقيقه لكتاب فضل الاعتزال.

(٢) يعني أبا القاسم الكعبي.

(٣) في الأصل: الطويلة، وقد ذكر الخياط بعض أبيات منها.

(٤) يعني الخليفة العباسي هارون الرشيد توفي سنة ١٩٣ هـ.

(٥) أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط مؤلف كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي وهو في الطبقة الثامنة من طبقات الاعتزال ويعد الخياط من كبار معتزلة بغداد توفي في حوالي بداية القرن الرابع. انظر مقدمة الانتصار للينبرج، وفضل الاعتزال ٢٩٦.

(٦) انظر الانتصار ٦٣.

معتزلة البصرة: لا يحسن الألم من الله إلا مع الاعتبار

قال الإمام (المهدي) أحمد بن يحيى (عليه السلام) وجمهور البصرية، أي أكثرهم: لا يحسن الألم من الله تعالى لمجرد العوض ودفع الضرر إلا مع الاعتبار للمؤلم أو غيره. قالوا إذ يمكن من الله تعالى، الابتداء بالعوض ودفع الضرر على جهة التفضل للمؤلم من دون ألم يؤلمه به، فصار الألم حينئذ عبثاً، والعبث قبيح لا يجوز على الله سبحانه وتعالى.

(قلنا) رداً عليهم: (قد ثبت لنا أن الله تعالى، عدل حكيم، ومن حكمته) تعالى، (أن لا ينزل الألم) بأحد من خلقه (إلا لمصلحة ذلك المؤلم) تزيد على ضرر بالألم (غير العاصي)، فأما العاصي فالألم في حقه عقوبة له، كما سيأتي ذكره، إن شاء الله تعالى، (وذلك)، أي إنزال الألم (لمصلحة تفضل) من الله تعالى، (عند العقلاء)، كالتكليف فإنه تحميل مشقة لمصلحة للمكلف، وهو تفضل محض، لأنه عوض على الخير، كما سبق ذكره، فكذلك الألم، وذلك كاف في حسن الألم.

عباد بن سليمان: يحسن الألم لاعتبار الغير

وقال (عباد بن سليمان) الصيمري: (و) يحسن الألم من الله تعالى (لاعتبار الغير فقط) من دون مصلحة ولا عوض للمؤلم.

قلنا رداً عليه، (ذلك ظلم) والظلم قبيح، والله سبحانه، يتعالى عن فعل القبيح، وقد قال تعالى: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾[1] (و) يحسن (إيلام المكلف المؤمن لاعتبار نفسه)، أي لزيادة يقينه وخوفه من الله سبحانه، بذلك الألم (فقط) من دون عوض له في ذلك ولا اعتبار لغيره (إذ هو نفع) له (كالتأديب) فإنه حسن، لأن فيه نفعاً للمؤدب فخرج عن كونه ظلماً. (و) يحسن إيلام المكلف المؤمن أيضاً (لتحصيل سبب الثواب)، وهو الصبر والرضا اللذان يستوجب بهما صاحبهما عظيم الأجر سواء حصلا أو لم يحصلا، ويدل على ذلك ما رواه الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (الحقائق) أن في التوراة: «يا موسى أني لم أفقر الفقير لذنب قدمه إلي، ولم أغني الغني لصنيعة قدمها

(١) الكهف: ٤٩.

إلي، وإنما أفقرت الفقير لأنظر صبره، وأغنيت الغني لأنظر شكره ياموسى ولا الفقير صبر، ولا الغني شكر» وكذلك قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾[1] الآية. والمعنى أنه يحسن الألم من الله تعالى، للاختبار والامتحان لما في ذلك من التعريض إلى الخير العظيم. وقوله (عليه السلام): (فقط)، أي من دون اعتبار ولا عوض، كما يأتي إن شاء الله تعالى، عند قوله: «وله على الصبر عليه والرضا به ثواب لا حصر له».

(و) يحسن إيلام المكلف المؤمن (لحط الذنوب) التي اقترفها (فقط)، أي من دون اعتبار ولا عوض. والمراد بالذنوب بعض العمد، لأن مراده (عليه السلام) أن الألم سبب حامل على التوبة المسقطة للذنوب، أو أن الله سبحانه، يجعل عقاب بعض المعاصي المتعمدة في الدنيا. كذا ذكره (عليه السلام)، كما سيأتي ذكره قريباً، إن شاء الله. (وفاقاً للزمخشري في حط الصغائر) من الذنوب، فأنه ذهب إلى حسن الألم من الله سبحانه، لحطها، وهو بناءً على أن بعض العمد من الصغائر، وهو كذلك عند الزمخشري والجمهور، وعند الإمام كل عمد كبيرة، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى، (إذ هو)، أي الألم لحط الذنوب (دفع ضرر) عن المكلف المذنب فحسن (كالفصد) لدفع الضرر، فإنه حسن، (و) يؤيد ذلك ما ورد (في الحديث عنه (صلى الله عليه وآله وسلم)، «من وعكٌ») أي حم (ليلة كفر الله عنه ذنوب سنة» أو كما قال)، أي هذا لفظ الخبر أو مثله.

قال في الصحاح: «الوعك مغث الحمى، وقد وعكته الحمى فهو موعوك»[2].

وفي (النهج)، أي نهج البلاغة، (فإن الآلام تحط الأوزار)، أي الذنوب (وتحتها) أي تسقطها (كما تحت أوراق الشجر، أو كما قال).

الذي ذكر في (النهج) أن الوصي (عليه السلام) عاد بعض أصحابه فقال:

---

(١) الحج: ١١.
(٢) انظر ٤/١٦١٥.

«جعل الله ما كان من شكواك حطاً لسيئاتك، فإن المرض لا أجر فيه ولكنه يحط السيئات ويحتها حت الأوراق، وإنما الأجر في القول باللسان والعمل بالأيدي والأقدام، وأن الله سبحانه، يدخل الجنة بالنية والسريرة الصالحة من يشاء من عباده». انتهى.

وقد روى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «المريض تحتات خطاياه كما تحتات أوراق الشجر»[1].

قال الإمام (عليه السلام) في جواب من سأله ما لفظه: «وأما قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «المريض تحتات خطاياه كما تحتات ورق الشجر»، فإن الحسنات والآلام من أسباب التوبة لمن وفقه الله سبحانه إليها. قال الله سبحانه: ﴿والذين اهتدوا﴾ بأن فعلوا الحسنات ﴿زادهم هدى﴾[2]، ومن الهدى التوفيق إلى التوبة. وقال تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[3]، أي تدعو صاحبها إلى الإقلاع من المعاصي، والتوبة عن الفحشاء والمنكر. وقال الله في الآلام: ﴿أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون﴾[4]. فإذهاب السيئات بالحسنات هو ما عرفناه بالأدلة من كون الحسنات من أسباب التوبة المذهبة للسيئة، وكذلك القول في الأمراض، وأما خبر عائشة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «من وعك ليلة» الخبر، فلا يبعد أن الله سبحانه، يجعل عقاب بعض المعاصي المعتمدة في الدنيا، كما قال الله سبحانه: ﴿وما أصابكم من من مصيبة بما كسبت أيديكم﴾[5]، وفي قراءة بعضهم فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير، وإذا كان كذلك في الجميع فما في قولنا تناقض لمن تأمله»[6]. انتهى.

ويحسن الألم من الله سبحانه، للمكلف المؤمن لمصلحة له في الألم يعلمها الله تعالى، كما مر في غير المكلف، ولا يلزمنا معرفتها. (و) يحسن الألم من الله سبحانه،

(١) أخرج هذا الحديث مسلم في صحيحه ٥/٤٣٥.
(٢) محمد: ١٧.
(٣) العنكبوت: ٤٥.
(٤) التوبة: ١٢٦.
(٥) الشورى: ٣٠.
(٦) هذا الكلام لمؤلف الأساس، القاسم بن محمد.

للمكلف المؤمن أيضاً (لمجموعها)، أي مجموع ماتقدم ذكره، وهو الاعتبار وتحصيل سبب الثواب وحط الذنوب وحصول المصلحة. والأدلة السمعية دالة على أن الألم في حق المؤمن لحط الذنوب فقط، والمراد أن الألم سبب في التوبة وأنها تحط الذنوب بنفسها في حق بعض المكلفين لمصلحة علمها الله سبحانه، كما سبق ذكره لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من وعك ليلة» الخبر المتقدم، ونحوه كثير كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من وعك ليلة فصبر ورضي بها عن الله، عز وجل، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»(١)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنما مثل العبد المؤمن حين يصيبه الوعك والحمى كحديدة تدخل النار فيذهب خبثها ويبقى طيبها»(٢) وغير ذلك.

وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (الحقائق) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «المؤمن إذا أصابه السقم ثم عافاه الله منه كان كفارة لما مضى من ذنوبه وموعظة له فيما يستقبل، وأن المنافق إذا مرض ثم عوفي منه كان كالبعير عقله أهله ثم أرسلوه، فلم يدر لم عقلوه؟ ولم أرسلوه؟ فقال رجل يا رسول الله وما الإسقام؟ والله ما مرضت قط، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «قم عنا فلست منا». وروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «يا علي غم العيال ستر من النار، وطاعة الخالق أمان من العذاب، والصبر على الفاقة جهاد وأفضل من عبادة ستين سنة». وعن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «يقول الله، عز وجل، أيما عبد من عبادي ابتليته ببلاء على فراشه فلم يشك إلى عوادة أبدلته لحماً خيراً من لحمه ودماً خيراً من دمه، فإن قبضته فإلى رحمتي، وإن عافيته فليس له ذنب، قيل يا رسول الله: وكيف ذلك ينبت لحم غير لحمه ودم غير دمه؟ قال: لحم لم يذنب»(٣). وعن أم العلاء(٤) قالت: عادني رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأنا مريضة فقال:

---

(١) أخرج هذا الحديث أحمد في مسنده بلفظ مختلف ٤/١٢٣.

(٢) أخرج هذا الحديث مسلم في صحيحه ١٦/١٣١.

(٣) أخرج هذا الحديث الإمام مالك في موطاه بلفظ قريب من هذا اللفظ ص ٥٨٤ طبعة دار الشعب دون تاريخ.

(٤) بنت الحارث بن ثابت بن حارثة بن ثعلبة والده ثابت بن زيد، صحابية جليلة وممن بايعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). الإصابة ١٣/٢٥٥.

«بشري يا أم العلاء فإن مرض المسلم يذهب الله به خطاياه، كما يذهب خبث الذهب والفضة». انتهى.

(حتى تواتر معنى)، أي تواتر معناه لا لقلة فأفاد العلم أنه لحط الذنوب.

قلت: ظاهر هذه الأخبار أن الآلام لحط الذنوب بنفسها ولفظ الذنب يعم العمد وغيره ولا منع من ذلك مع حصول المصلحة التي يعلمها الله سبحانه، بذلك، ومع ذلك لا يمتنع أن يحصل بسبب ذلك مصلحة أخرى، كتحصيل سبب الثواب وغير ذلك فيكون الألم لمجموعها فإن فضل الله واسع ونعمه لا تحصى في حالتي الشدة والرجاء، وكقول الوصي (عليه السلام) لمن زاره: «جعل الله ما تجد من شكواك حطاً لسيئاتك» إلى قوله: «وإنما الجزاء على الأعمال»، أو كما قال، أي الوصي (عليه السلام). وقد تقدم ذكره وفيه تصريح بعدم الثواب على الألم. وأما حصول مصلحة غير ذلك للمؤلم فلا مانع منه لسعة رحمة الله، وقد قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا أحب الله عبداً وأراد أن يضافيه[1] صب عليه البلاء صباً وثجه عليه ثجاً، فإذا دعا العبد: قال يا رباه، قال: لبيك عبدي لا تسألني شيئاً إلا أعطيتك أما أن أعجله لك أو أذخره لك». والله أعلم. وفي مجموع زيد بن علي (عليهما السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا أراد الله أن يضافي عبداً صب عليه البلاء صباً وثج عليه البلاء ثجاً، فإذا دعا قالت الملائكة: صوت معروف، وقال جبريل: يا رب هذا عبدك يدعو فاستجب له، فيقول تبارك وتعالى: إني أحب أن أسمع صوته، فإذا قال يا رب قال لبيك عبدي لا تدعوني بشيء إلا استجبت لك على إحدى ثلاث خصال: إما أن أعجل لك ما سألتني، وإما أذخر لك في الآخرة ما هو أفضل منه، وإما أدفع عنك من البلاء مثل ذلك». ثم قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ثم يؤتى بالمجاهدين يوم القيامة فيجلسون للحساب، ويؤتى بالمصلي، ويؤتى بالمصدق فيجلس للحساب، ويؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينشر لهم ديوان، ثم يساقون إلى الجنة بغير حساب حتى يتمنى أهل العافية أن أجسادهم قرضت بالمقاريض في الدنيا.

---

(١) أي أراد أن يسبغ عليه نعمه من المضافة الإسباغ اللسان مادة ضفا.

(وهو) أي قول الوصي (عليه السلام)، (توقيف)، أي لا مجال للعقل فيه، فهو مما قاله الرسول الصادق (صلوات الله عليه وعلى آله وسلم)، عن الله عز وجل. وأيضاً فإن كلام الوصي (عليه السلام) في مثل هذا حجة عندنا. (وله)، أي للمكلف (على الصبر عليه)، أي على الألم (والرضا به) وعدم السخط الموجب للإحباط (ثواب) من الله سبحانه، (لا حصر له)، أي لا انتهاء له ولا يعلم كنهه إلا الله، عز وجل، (لأنهما)، أي الصبر والرضا (عمل لقوله تعالى: ﴿ إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ والذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ﴾[2]، الآية)، فنبه الله سبحانه، في هاتين الآيتين على أن الصبر والرضا عمل بقوله تعالى: أجرهم، لأن الأجر لا يكون إلا على العمل. وبقوله تعالى: ﴿ قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾ على الرضا، لأن المعنى: رضينا بحكم الله وقضائه بما قضى فينا، وأن الصبر والرضا من أعظم أفعال القلوب، وثوابهما أعظم من ثواب سائر الأعمال.

قال في (الحقائق): «واعلم: أن حقيقة الصبر على البلية هو الرضا بالقضا وترك السخط منه والشكوى[3]، فأما من ابتلي ببلاء فلم يرضى به وسخط منه وشكاه، فليس من الصابرين».

وقال الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (عليه السلام) في (الرسالة الناصحة): «فقد روينا عن نبينا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: إن الله سبحانه، إذا أنزل على عبده ألماً أوحى إلى حافظيه أن اكتبا لعبدي أفضل ما كان يعمل في حال صحته ما دام في وثاقي فإذا أبل من علته خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». قال: «ووجه هذا الخبر أنا نقول: إن الله سبحانه، أعلم بمقادير الثواب من خلقه الملائكة وغيرهم فلا يمتنع على ذلك أن ثواب صبر المؤمن يزيد على ثواب طاعاته من صلاته وصومه وحجه وجهاده وسائر أعمال الصحة، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ إنما يوفى الصابرون

---

(١) الزمر: ١٠.

(٢) البقرة: ١٥٦.

(٣) في الأصل: الشكا.

أجرهم بغير حساب ﴾. وهذا دليل على كثرته وعظمه، فصدق الكتاب وما يعقلها إلا العالمون». انتهى.

وقال المرتضى محمد بن يحيى (عليه السلام) في (الإيضاح): «وسألتم عن قول الله سبحانه: ﴿ إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب ﴾» قال (عليه السلام): «أراد، عز وجل بأجرهم عطاهم الذي أعده للصابرين من الثواب والنعيم والكرامة، ثم ذكر، تبارك وتعالى، أنه يعطيهم ذلك بغير حساب. والعرب تقول لما كان كثيراً عزيزاً: هذا بلا حساب، لأن كل ما كان نزراً سمي بحساب، إذ هو يوقف عليه لقلته، فأخبر سبحانه، أنه يعطيهم أجرهم، وأجرهم فهو ما جعل من عطائه كثيراً غير قليل ولا منقطع فيلحق بحساب وتعرف له غاية، فذكر، عز وجل، أنه كثير دائم غير منقطع ولا فان.

وقلتم مَنْ الصابرون؟ فهم الذين صبروا أنفسهم ومنعوها من اتباع أهوائهم والارتكان للذاتهم، الذين صبروا على الطاعة وتمسكوا بحبله وصبروا على ما نزل بهم من المحن في أمره، وجاهدوا أعدائه ونالهم في ذلك المكروه، وبذلوا في مهجتهم». (ويمكن أن يكون إيلام من قد كفر الله عنه جميع سيئاته كالأنبياء، صلوات الله عليهم)، فإنهم معصومون عن الكبائر، وإذا وقع منهم العصيان فإنما يكون على سبيل الخطأ والنسيان. وهي مكفرة فيمكن أن يكون إيلامهم (تعريضاً) من الله سبحانه، لهم للصبر (على الألم والرضا به فقط)، أي لا لغير ذلك، (إذ هو)، أي إيلامهم لهذه المصلحة العظيمة (حسن كالتأديب) للصبي ونحوه لمصلحة لهما، وكابتداء التكليف فإن في أعمال التكليف ما يؤلم ويتعب كالجهاد والصوم وغير ذلك، وهو عرض على استكثار الخير.

إيلام أهل الكبائر تعجيل عقوبة

(و) أما إيلام العاصين فإنه يحسن من الله سبحانه، (إيلام أهل الكبائر) المحبطة للطاعات ويكون (تعجيل عقوبة) لهم (فقط) لا عوض لهم فيه ولا منفعة. (وقيل لا عقاب قبل الموافاة). وهذا قول أبي هاشم وخالفه أبو علي فقال: يجوز أن يكون إيلامهم عقوبة فقط. (لنا) حجة على ما ذهبنا إليه من إيلام أهل الكبائر لا عوض فيه: قوله

تعالى: ﴿ وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير ﴾[1]، فدلت هذه الآية: أن المصائب النازلة بالعصاة من الآلام وغيرها بسبب كسبهم المعاصي. وهذا هو العقوبة، والآية خاصة بأهل الكبائر أو عامة.

وروي في (الكشاف) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «ما من اختلاج عرق ولا خدش عود ولا نكبة حجر إلا بذنب ولما يعفو الله أكثر»[2]. وأيضاً إيلامنا لأهل الكبائر بإقامة الحدود كأنه من الله، لأنه أمر به. (ولا خلاف) بين العلماء (أن الحد عقوبة) لا عوض فيه لمن أقيم عليه، ولقوله تعالى: ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾[3]، فنص تعالى، أن الحد عذاب والعذاب عقوبة، (ونحوه)، أي ونحو هذه الآية من الآيات كقوله تعالى: ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم ﴾[4]. وكذلك الأخبار المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الدالة على الحدود كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من بدل دينه فاقتلوه، ومن سبني فاقتلوه»[5]، فيها إشعار بأن ذلك عقوبة.

(و) يحسن إيلام صاحب الكبيرة من الله سبحانه، (لاعتبار نفسه فقط)، أي من دون عوض، فإيلامه على هذا الوجه يكون حسناً من الله سبحانه، (لما مر في حق المؤمن ولقوله تعالى: ﴿ أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ﴾[6])، أي لا يعتبرون، أي عرضناهم بالفتنة والامتحان للاعتبار والتذكر والرجوع إلى الحق فلم يجد ذلك فيهم، بل لجوا في طغيانهم وتمادوا في كفرهم. ومثله قوله تعالى: ﴿ ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون ﴾[7].

---

(١) الشورى: ٣٠.
(٢) انظر ٣/ ٤٧١.
(٣) النور: ٢.
(٤) المائدة: ٣٨.
(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١/ص ٢.
(٦) التوبة: ١٢٦.
(٧) السجدة: ٢١.

رواية المهدي عن المعتزلة في العقوبة في الآلام والاعتبار

(و) يحسن إيلام صاحب الكبيرة أيضاً (لمجموعهما)، للعقوبة والاعتبار (لا للعوض)، أي فلا عوض لصاحب الكبيرة (خلافاً لرواية المهدي (عليه السلام) عن العدلية)، فإنه روى عنهم أنه لا بد في جميع الآلام ونحوها من العوض والاعتبار في جميع المؤلمين والممتحنين، فالعوض يدفع كونه ظلماً، والاعتبار يدفع كونه عبثاً.

واحتجوا بما رواه البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «من كانت عنده مظلمة لأخيه من عرضه أو ماله فليتحلله اليوم قبل أن يؤخذ حين لا يكون دينار ولا درهم، وإن كان عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإن لم يكن له أخذ من سيئات صاحبه فجعلت عليه»[1].

(لنا) حجة عليهم: قوله تعالى: ﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها﴾[2]، الآية، فلو كانت لهم أعواض لكانت مخففة من العذاب، وإلا فلا فائدة إذاً فيها. (و) لنا قوله تعالى أيضاً: ﴿إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين﴾[3]، فهذه الآية نص صريح في عدم دخول المجرمين الجنة وقطع بتخليدهم في النار، لأنه، جل وعلا، علق دخولهم الجنة بالأمر المستحيل الذي يعقل استحالته كل من سمعه، وهو دخول الجمل الذي هو أكبر الأنعام في الثقب الصغير الذي لا يدركه إلا حديد البصر، وذلك واضح، فلو كان لأهل الكبائر عوض في الآلام لكانوا إما داخلين الجنة بالعوض، أو مخففاً عنهم من العذاب، وذلك رد لصريح القرآن. وأما خبر أبي هريرة فلا يصح لمعارضته القاطع وهو صريح الآية المذكورة، ولو فرضنا صحته وجب تأويله بأن المراد: مثل عقاب سيئات أخيه، والله أعلم. (فلا عوض) لأهل الكبائر (حينئذ)، أي حين إذ ورد القرآن بذلك.

---

(١) الحديث في الأصل غير مقروء والتكملة من مسند الإمام أحمد ٢/ص ٥٠٦.

(٢) فاطر: ٣٦.

(٣) الأعراف: ٤٠.

وقالت (المجبرة: يحسن) الإيلام من الله سبحانه، لكل أحد (خالياً عن جميع ما ذكر)، بناءً على قاعدتهم المنهدمة: أن الله تعالى، يفعل كل ظلم وقبح، ولا يقبح منه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(قلنا) رداً عليهم: (ذلك)، أي الذي افترته المجبرة على الله من الكذب والبهتان (ظلم)، لأنه عار عن جلب نفع للمؤلم أو دفع ضرر عنه أو استحقاق. وهذه صفة الظلم. وأيضاً قد قال تعالى: ﴿ ولا يظلم ربك أحداً ﴾[١]. وهذه الوجوه المذكورة في حسن الآلام، حيث كانت الآلام من الله سبحانه، وأما وجه حسنها من العبيد فقد أوضحه (عليه السلام) بقوله:

(ومن العبد)، أي وتحسن الآلام من العبد لغيره: أما عقوبة الظالم لغيره (كالقصاص)، فإنه يحسن قتل المتعدي قصاصاً، لأنه عقوبة، وكذلك الحد، فإنه يحسن منا إقامته على المحدود لكونه عقوبة، (أو لظن حصول منفعة كالتأديب) للصبي والعبد والمرأة، فإنه يحسن لمنفعة المؤدب أما لدينه أو لدنياه أو لهما جميعاً (أو لدفع مضرة أعظم) منه، كالفصد والحجامة والكي ونحوها كشرب الدواء الكريه، فإن ذلك كله حسن، لأنه لدفع مضرة أعظم منه، وسواء كانت المنفعة أو دفع المضرة معلومة أو مظنونة (أو لإباحة الله تعالى)، للعبد ما يتألم به بعض الحيوان (كذبح الأضاحي) وسائر ما يذبح من الأنعام والصيود[٢]، فإنه يحسن من العبد لإباحة الله سبحانه، ذلك لعلمنا أن الله سبحانه، ما أباح ذلك إلا لمصلحة قد ضمنها للمؤلم تزيد على الألم.

---

(١) الكهف: ٤٩.

(٢) جمع صيد وهو على غير قياس وإنما يطلق على صيود صفة لكلب الصيد أو الصقر، والصيود يطلق أيضاً على المرأة السيئة الخلق، ويعني المؤلف بالصيود ما صيد، انظر هذه الكلمة في اللسان مادة: صيد.

[١٣] (فصـــل) في الآلام التـي يقبــح فعلهــا من العبــد وكيـف يكــون الإنصــاف من أهلهــا

قال (الهادي) إلى الحق يحيى بن الحسين (عليه السلام): (وما وقع من المكلف من الآلام على غيره عدواناً)، والعدوان هو المتعرى عن النفع والدفع الموفين على الألم، ولم يتب دلك المتعدي (زيد في عذابه)، أي عذاب المتعدي (بقدر جنايته) على المتعدى عليه (وأخبر المجني عليه بذلك)، أي يخبر بأنه قد زيد في عذاب من تعدى عليه بقدر جنايته عليه عقوبة له وإنصافاً من الله سبحانه، للمجني عليه، (فإن كان)، أي المجني عليه (مؤمناً أثيب على صبره) على ألم الجناية.

قال الإمام (عليه السلام): (قلت وبالله التوفيق: ويحط)، أي يسقط (بالألم) الذي لحقه بسبب الجناية (من سيئاته)، أي من سيئات المجني عليه، أو أي مصلحة، كما مر (لسبب التخلية) بين الجاني والمجني عليه التي اقتضتها حكمة الله سبحانه (ولقول الوصي) على أمير المؤمنين (عليه السلام)، لأصحابه: «إما أن الله سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم مندحق البطن يأكل ما يجد ويطلب ما لا يوجد فاقتلوه، ولن تقتلوه إلا أنه سيأمركم بسبي والبراءة مني، (فأما السب فسبوني، فهو لي زكاة)، أي تطهير، أي

كفارة للذنوب ولكم نجاة، وأما البراءة فلا تبتروا مني فإني ولدت على الفطرة وسبقت إلى الإيمان والهجرة». انتهى كلامه (عليه السلام) وهو يريد بالرجل معاوية (لعنه الله)، فإنه سب علياً، كرم الله وجهه، واستمر ذلك مدة طويلة من الزمان نحواً من ثمانين سنة، حتى كان يسب على ثمانين ألف منبر، وجعل ذلك السب سنة لأتباعه وأمر من امتنع من ذلك أن يضرب عنقه. وإنما منع (صلوات الله عليه) من البراءة منه، لأن البراءة من أفعال القلوب، وهم لا يغلبون عليها بخلاف السب باللسان فإنهم يمكن أن يكرهوا عليه، والله أعلم.

(وإن كان) المجني عليه (ذا كبيرة)، أي ضاحب كبيرة (فلا يزاد على إخباره) بأن المتعدى عليه بالجناية قد زيد في عذابه بقدر جنايته عليه، ولا ثواب للمجني عليه ولو صبر، لأنه لا يتقبل عمله مع عصيانه لقوله تعالى: ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾[1]، ولا عوض له أيضاً على تألمه (لانحباط العوض بمنافاته العقاب)، أي بطلان العوض لأجل منافاته العقاب (بما مر) من أنه يلزم من ثبوت العوض له أن ينفعه ذلك ويخفف من عذابه، وقد قال تعالى: ﴿ولا يخفف عنهم من عذابها﴾[2] وذلك واضح.

قلت: لفظ الهادي (عليه السلام) في جواب مسائل أبي القاسم الرازي[3]، رحمه الله: «وسألت عمن ظلم في الدنيا من دنانير ودراهم كيف يكون اللحوق من ذلك في الآخرة وليس في الآخرة دراهم ولا دنانير؟ القول في ذلك أن الله يعطي المظلوم إذا كان مؤمناً من الثواب على ما امتحن به من ذهاب ماله في الدنيا فصبر لله سبحانه، على ذلك صبراً حسناً فأتاه من الثواب والجزاء أكثر مما لو ورد إليه أموال الدنيا، ويعرفه سبحانه، أن ذلك جزاء على ما كان من صبره واحتسابه بما ذهب في الدنيا من ماله ويستوفى من ظالمه الفاسق الرديء بالزيادة في العذاب الأليم حتى يعلم الجاني أن ذلك نزل به خصوصة على مظلمة المؤمن، ويطلع الله المؤمن على ما أنزل بظالمه ويعلمه أن ذلك الذي حل به من الزيادة هو من أجل ما غصبه من ماله وظلمه له في حقه. فهذا حال المؤمن المظلوم، وحال

(١) المائدة: ٢٧.
(٢) فاطر: ٣٦.
(٣) تقدمت ترجمته.

الفاسق الظالم عند الجزاء في الآخرة التي تبقى، فإن كان المظلوم والظالم فاسقين عذبهما على كفرهما وفسقهما وزيد في عذاب العالم من الفاسقين لصاحبه حتى يعلم كلاهما أن تلك الزيادة نزلت بالظالم لتعديه في حكم ربه وتناوله لما حرم الله عليه من ظلمه ومنع منه من غشمه. فافهم هديت ما به قلنا فيما عنه سألت وشرحنا». انتهى.

الألــم النـازل بصــاحـب الكبيــرة

قال الإمام (عليه السلام): (ويمكن أن يجعله الله)، أي الألم الحاصل بالجناية على صاحب الكبيرة (تعجيل بعض عقوبة) وإذا كان كذلك (فلا يخبر) بأنه قد زيد في عذاب من جنى عليه كما فعل الله ببني إسرائيل حين سلط عليهم بخت نصر فقال تعالى: ﴿ فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولا ﴾[1]، فإن تسليط بخت نصر عليهم والتخلية بينهم وبينه عقوبة لهم على ما اقترفوه من قتل أنبيائهم وسائر عصيانهم.

قال في (البرهان) لأبي الفتح الديلمي (عليه السلام): «المبعوث عليهم في هذه المرة الأولى جالوت، وقيل بخت نصر، وفي المرة الثانية بخت نصر».

وقال في (الكشاف) في تفسير قوله تعالى: ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ﴾[2] قال: «أولاهما قتل زكريا (عليه السلام) وحبس أرميا حين أنذرهم سخط الله، والآخرة قتل يحيى بن زكريا وقصد قتل عيسى بن مريم. والعباد الذين ذكرهم الله سبحانه في الآية: سنحاريب وجنوده.

قصــة بخـت نصــر

وقيل بخت نصر. وعن ابن عباس: جالوت قتلوا علماءهم وأحرقوا التوراة وخربوا المسجد وسبوا منهم سبعين ألفاً»[3].

---

(١) الإسراء: ٥.

(٢) الإسراء: ٤.

(٣) انظر ٢/٤٣٨.

وقال المرتضى محمد بن الهادي (عليه السلام) في جواب من سأله عن قتل يحيى بن زكريا (عليه السلام) فقال: «وأما الذي نوقن به ونصححه، فإنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لما أن وصل إلى الأكانع[١] يدعوهم إلى الله سبحانه، كان فيهم ملك جبار عنيد فجازت مرأة[٢] على فرس ذات جمال وهيئة قاصدة إلى الملك، فقيل ليحيى (عليه السلام): إن هذه مرأة يفسق بها هذا الظالم، وهي تختلف إليه للفجور، فوثب إليها، (صلوات الله عليه)، فرماها بالحصى، قال: يا عدوة الله تجاهرين بمعصية الله، فوعظها[٣] مع كلام طرحه عليها، فلما أن دخلت على ملكهم دخلت غضبانة، فسألها عن خبرها، فأخبرته وامتنعت عن الوقوف عنده والانبساط إليه حتى يقتل لها يحيى (صلوات الله [عليه][٤])، فأرسل الطاغية فنشره بالمنشار طلباً لرضاها، فلم يمنع أحد من أهل ذلك الدهر منه، ولم ينكر فعله عليه، فأقام دمه (عليه السلام) يغلي في الأرض دهراً، فلما أن ثأر بخت نصر وظهر على البلد، قال: ما بال هذا الدم الذي يغلي؟ فقيل له: إنه على ما تعاين منذ دهر وحين، فأعلموه بالسبب. فقال: إن لهذا الدم لأمراً أو شأناً فلأقتلن جميع أهل البلد، فأقبل يقتلهم على الدم، والدم يطفح على دمائهم ويغلي حتى قتل مائة ألف إلا واحداً والدم على حاله، فقال: اطلبوا، فقيل له: لم يبق أحد من القوم، فأمر بالطلب، فلم يزالوا يطلبون حتى وجدوا رجلاً في غار فضربوا عنقه على الدم، فلما أن قتل سكن الدم عند كمال مائة ألف. فهذا ما صححه؟ من خبره (عليه السلام)». انتهى.

قال في (الكشاف): «فإن قلت كيف جاز أن يبعث الله الكفرة على ذلك ويسلطهم عليهم؟ قلت: معناه: خلينا بينهم وبين ما فعلوا، ولم يمنعهم، كقوله تعالى: ﴿وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا﴾[٥]، الآية. انتهى[٦].

---

(١) جمع كنعاني وهم قدماء الفلسطينيين.

(٢) يقال: امرأة ومرأة، وهذا الأخير قليل الاستعمال، انظر اللسان ٦/٤١٦٦، وانظر قصة بخت نصر هذا في كتب التفاسير كالكشاف وغيره عند تفسير آيتي الإسراء.

(٣) في الأصل: وعضها.

(٤) زيادة لتنسق العبارة.

(٥) الأنعام: ١٢٩.

(٦) انظر ٢/٤٣٨.

قلت: وكقوله تعالى: ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾[1].

الهادي وابن الحنفية

قال الهادي (عليه السلام) في جواب (مسائل الحسن بن الحنفية) في هذ الآية: «فأما ما سأل عنه في قوله تعالى: ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾» إلى قوله (عليه السلام): «فتوهم بجهله أن الله أرسل الشياطين على الآدميين إرسالاً لتحييرهم وتضليلهم جبراً، وأدخل الشياطين في إغوائهم قسراً ليضلونهم عن الهدى ويوقعوهم في الردى، وأن ذلك كان من الله للشياطين أمراً وقضاءً قضى به عليهم قسراً، وليس ذلك كما قال ولا ما ذهب إليه من فاحش المقال، وكيف يرسل الشياطين على عباده إرسالاً ويدخلها في الإغواء لهم إدخالاً ثم يعذبها عليه ويعاقبها فيه؟ ألا تسمع كيف يقول: ﴿لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين﴾[2] فلِمَ، إن كان أرسلوا عليهم، إذاً يعاقبه على ما صنع فيهم؟ بل هو على غير ما يقول في الرحمن أهل الضلالة والطغيان. ثم نقول من بعد ذلك: إن معنى قوله سبحانه: ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين﴾ هو: خلينا ولم نحل، وتبرأنا من بعد أن أمرنا ونهينا، وليس إرساله للشياطين إلا كإرساله للآدميين، فكل قد أمره بطاعته ونهاه عن معصيته، وجعل فيه ما يعبده به من استطاعة، ثم نصرهم وهداهم، ولم يحل بين أحد وبين العمل». إلى قوله (عليه السلام): «فكان من أعطى من الجن والإنس من استطاعات، وترك قسرهم على الطاعات إرسالاً وتخلية منه لهم في الحالات لا ما يقول به أهل الجهالات ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة وأن الله لسميع عليم﴾[3]، فلما خذل الكافرين بكفرهم ولعنهم بجرأتهم[4]، وتبرأ منهم بعصيانهم غويت بهم الشياطين وسولت لهم وأملت

---

(١) مريم: ٨٣.

(٢) ص: ٨٥.

(٣) الأنفال: ٤٢.

(٤) في المسائل: بجرائمهم.

فاتبعوها ولم يعصوها ويبعدوها ولم يتذكروا عندما يطيف بهم طائف الشيطان بل تكمهوا وغووا وعموا »[1] . إلى آخر كلامه (عليه السلام) في هذا المعنى .

(وإن كان) المجني عليه (غير مكلف) كالصبيان والمجانين وسائر الحيوانات مع كون الجاني متعدياً ، ولم يثب (فلمصلحة) ، أي فلا بد من مصلحة (يعلمها الله له) ، أي لغير المكلف (وكما مر ذكره) في الألم الحاصل من الله سبحانه ، على غير المكلف ، وإنما كان كذلك مع كونه من العاصي المتعمد على جهة العدوان (للتخلية) من الله سبحانه ، بين الجاني والمجني عليه ، وهي حسنة من جهة الله سبحانه ، وإن كان الفعل من جهة الجاني قبيحاً ، وإنما قلنا لا بد من المصلحة للمجني عليه (لعدم اعواض الجاني ، كما مر) من أن ذي الكبيرة لا عوض له في ألمه لانحباط العوض بالعقاب .

وقال الإمام (المهدي) أحمد بن يحيى المرتضى (عليه السلام) حاكياً (عن العدلية : لا بد من) الألم يلحق بالجاني في الدنيا ، إما في بدنه أو ماله أو ولده ، وسواء كانت جنايته على مكلف أو غير مكلف فلا يخرج من الدنيا إلا وقد ناله (آلام يستحق بها العوض) من الله تعالى ، قالوا : وإلا كان تمكينه من الجناية والتخلي بينه وبين المجني عليه ظلماً ، والله يتعالى عنه (فيعطي المجني عليه) كائناً من كان (منها) ، أي من تلك الأعواض .

(لنا) حجة عليهم : (ما مر) من أنه لا عوض لصاحب الكبيرة ، بل ذلك معلوم بالمشاهدة من حال كثير من المتجبرين في الأرض كفرعون ، والحجاج ، وغيرهما ممن أكثر الفساد في الأرض بالقتل والحبس وأخذ الأموال وغير ذلك وأنهم يموتون من غير أن يقع بهم من الآلام ما يوفى من جنوا عليه بل قد لا يتألم منهم حد إلا وقت الموت ، وذلك واضح .

وأما قولهم : وإلا كان التخلية والتمكين ظلماً .

قلنا : لا ظلم ، لأنه في حق العاصي تعجيل عقوبة ، ولو كان ظلماً لكان عقابهم في الآخرة ظلماً . وفي حق المؤمن وغير المكلف لا بد من مصلحة ، كما مر .

---

(١) كتاب الرد والاحتجاج ضمن رسائل العدل والتوحيد ٢ / ٢٦٩ الرسائل تحقيق د. محمد عمارة.

(قالوا) : لا يصح أن يكون العوض للمجني عليه من الله، لأن (الذي من الله تفضل) منه تعالى، (لا إنصاف) للمجني عليه من الجاني.

(قلنا) جواباً عليهم : (قد حصل الإنصاف بزيادة العذاب) للجاني وإخبار المجني عليه بذلك، إن كان مكلفاً (كالقصاص) من الجاني في الدنيا، فإنه إنصاف اتفاقاً مع أنه لم يضف[1] إلى المجني عليه شيء من عوض الجاني، (فإن تاب) الجاني بعد وقوع جنايته ولم يضف[2] إلى المجني عليه من جهة الجاني شيء في الدنيا عوضاً عن جنايته (جاز أن يقضي الله عنه)، أي عن الجاني التائب، (كما لا يعاقبه) بعد توبته كذلك يجوز أن لا ينقصه شيئاً من أعواضه فيتفضل الله سبحانه، عليه بالقضاء عنه فيوصل إلى المجني عليه من المنافع والمصالح ما يزيد على قدر ألمه ويخبره بذلك، (وجاز أن يقضي الله [عن][3]) المجني عليه إما من (أعواضه)، أي من أعواض الجاني، (إن جعل له أعواضاً) من بعد توبته (أو من أحد نوعي الثواب، وهو النعم)، أي المنافع والملاذ والمشتبهات (دون التعظيم)، وهو الإجلال بدفع المنازل، ونحو ذلك، لأن الثواب نوعان : نعم وتعظيم.

جمهور المعتزلة لا يجوز الإنصاف إلا من العوض

قال (جمهور المعتزلة : لا يجوز) إنصاف المجني عليه عن الجاني التائب (إلا من أعواضه)، ولا يجوز أن يقضي الله عنه، ولا من أحد نوعي الثواب. قالوا : (كما لا) يجوز إسقاط الأرش[4] بالعفو عن الجاني فيما يجب فيه القصاص. وقال أبو القاسم (البلخي) وروي عن ابن الملاحمي وغيره : (لا يجوز إلا الأول)، وهو أن يقضي الله عنه، لأن التوبة صيرت الفعل كأن لم يكن. وأيضاً : كما لا يعاقبه على الذنب الذي تاب منه، فكذلك لا ينقصه شيئاً من أعواضه.

---

(١) في الأصل : لم يضر.

(٢) كالكلمة السابقة.

(٣) زيادة من م.

(٤) الأرش : هو اسم للمال الواجب على ما دون النفس. الجرجاني، التعريفات ١١.

قال (عليه السلام): (قلت: لا مانع من تفضله) تعالى، (بالقضا) من الجاني التائب (كالمتفضل) من بين آدم (بقضا الأرش) عمن لزمه الأرش، (وقد حصل الإنصاف) بذلك، (لأنه عن الجناية) التي وقعت من التائب (ولا موجب) لأن يقضي الله عنه (مع وجود ما يقضى) من أعواض الجاني، لأن جنايته توجب عليه حقين: حق المجني عليه، وحق الله سبحانه، فسقط حق الله سبحانه، بالتوبة، وبقي حق المجني عليه، فجاز أن يقضيه الله من أعواض الجاني، وجاز أن يتفضل بقضائه، كما ذكرنا.

تنبيــــه

واعلم: أن الغم كالألم في جميع ما ذكر، فما كان سببه من الله كالغم بموت الولد، وبضيق الرزق، وشين الخلقة، ونحو ذلك فلمصلحة أو للاعتبار أو للتكفير أو للتعريض للصبر والرضا، ونحو ذلك على حسب ما تقدم، وما كان سببه من المكلف كالقتل ونهب المال، ونحو ذلك، ولم يتب المتعدي زيد في عقابه وأخبر المجني عليه، إلى آخر الكلام سواء سواء. وهذا الذي تقدم ذكره في جناية المكلف، (وإن كان الجاني) على غيره (غير مكلف) كالصبيان والمجانين والبهائم (فللمجني عليه ما مر من التفضيل)، وهو أما مصلحة يعلمها الله تعالى له أو الاعتبار أو تحصيل سبب الثواب أو حط الذنوب أو لمجموعها. وإن كان ذا كبيرة فتعجيل عقوبة أو لاعتبار نفسه أو لمجموعها، لا للعوض، وإنما كان جناية البهائم ونحوها من غير المكلف كالألم الحاصل بسبب من الله تعالى (لسلبها)، أي لأن الله سبحانه، سلبها (العقول المميزة) بين الحسن والقبيح والمنفعة والمضرة (مع التخلية)، أي وخلى سبحانه، بينها وبين المجني عليه ومكنها من الجناية بأن جعل لها قوة ولم يمنعها. (والتمكين) منه تعالى، لها (كالإباحة).

وكان في بعض النسخ[1]: (لأن سلبها العقول المميزة مع التخلية والتمكين كالإباحة لها)، فكان ذلك الألم كألم المذكيات بإباحة الله تعالى ذلك.

جنايــة المــؤمــن على غيــره ومرتكــب الكبيــرة

وأما جناية المؤمن على غيره إذا كانت خطأ فهي كجناية التائب سواء سواء على

(١) يعني نسخ الأساس.

ما مر. وجناية ذي الكبيرة، أي مرتكب المعصية الكبيرة خطأ، كما مر في جناية العامد سواء إلا في شيء واحد وهو أنه لا عقاب عليه بسببها لعموم أدلة العفو عن الخطأ، أي لشمولها العاصي وغيره في سقوط العقاب من نحو قوله تعالى: ﴿ وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ﴾[1]. وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2].

وأما ضمان الأموال في جناية الخطأ فلدليل خاص من نحو قوله: ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلّمة إلى أهله ﴾[3]، ولأن غرامة المال ليس من العقاب، وإنما رفع الله سبحانه، عن المخطئ العقاب.

---

(١) الأحزاب: ٥.

(٢) حديث مشهور، المقاصد ٢٢٨.

(٣) النساء: ٩٢.

[١٤] (فصـل) في أحكـام العـوض

تعـريف العـوض

وهو المنافع والنعم الموصلة إلى صاحبها لا على جهة التعظيم.

فقال جمهور أئمتنا (عليهم السلام)، وأبو الهذيل وأحد قولي أبي علي وغيرهم، كبعض البغدادية: ويدوم العوض لمن استحقه خلافاً لبعض أئمتنا (عليهم السلام)، كالإمام المهدي (عليه السلام)، (والبهشمية) أتباع أبي هاشم فقالوا: لا يدوم كالأروش المستحقة بالجنايات، فكما لا يجب دوامها لا يجب دوامه.

(قلنا) رداً عليهم: (انقطاعه يستلزم) إما (ضرر المعوض) بانقطاعه حيث لا ثواب له كالبهائم ونحوها (أو فناؤه)، أي فناء المعوض لانقطاع عوضه ومنفعته (وحصول أيهما)، وهو ضرر المعوض أو فنائه (بلا عوض) آخر، (لا يجوز على الله تعالى)، لأنه إيلام عار عن جلب المنفعة ودفع المضرة وذلك ظلم، والله يتعالى عن الظلم. (و) إذا قلنا: إن هذا الضرر أو الفناء (بعوض آخر) من الله سبحانه، فإنه (يستلزم) ذلك (أن تكون

الآخرة دار امتحان وبلاء) لوقوع الضرر والفنا مع العوض فيها (لا دار جزاء فقط. والإجماع) منعقد (على خلاف ذلك)، أي منعقد على أنها دار جزاء فقط لا امتحان فيها.

(فإن قيل): وما المانع من انقطاع العوض عن المعوض (ويتفضل الله عليه بعد انقطاعه) بعوض آخر وبمنافع أكثر أو أقل على حسب ما تقضيه الحكمة؟

(قلنا: قد استحق) المؤلم (بوعد الله الذي لا يبدل القول لديه أن يبعث للمتنعم) والانتصاف له لما مر، ولقوله تعالى: ﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ﴾[1]. فالمكلفون يحشرون لمجازاتهم بالثواب والعقاب والانتصاف، وللتفضل عليهم وسائر المكلفين لتوفية أعواضم والتفضل عليهم.

مصير البهائم في الآخرة

وقال أبو هاشم: يجوز أن تعوض البهائم في الدنيا فلا تعاد. وقال الأكثر: بل لا بد من إعادة ما كان له عوض منها، ولكن اختلفوا في حكمها بعد الإعادة، فقال عباد: تبطل إما بمصيرها تراباً أو بغير ذلك، وقال بعضهم: يجوز أن يدخل الله تعالى، النار ما كان مبغضاً منفوراً عنه كالحيات والسباع، مع كونها ملتذة بذلك، ويدخل الجنة ما كان حسن الصورة محبوب المنظر.

وأما ما لا عوض له كمن يموت مغافصة[2] من دون ألم فقالوا بوجوب إعادته.

قلنا: قد دل الدليل القاطع على إعادة جميع الدواب، وهو الآية المتقدم ذكرها وغيرها، ولو جوزنا حصول أعواضها في الدنيا لكان إيلامها بالموت ظلماً، ولجوزنا ذلك في حق المكلفين، ولو جاز ذلك في حقهم لم يعلم أن الواصل إليهم في الدنيا عوض عن آلامهم، ولكان إيلامهم بالموت ظلماً.

---

(١) الأنعام: ٣٨.

(٢) المغافصة: الأخذ على حين غرة. اللسان مادة غفص.

رأي العيـانـي في آلام البهـائـم

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه في جميع ما تقدم قول الإمام المهدي لدين الله الحسين بن القاسم بن علي العياني (عليهم السلام): «واعلم: أن هذه الهوام في أنفسها حكمة جليلة تدل على خالقها من تركيب آلاتها وأدواتها وأحكام صنعه هيئاتها وإصلاح جميع قوام حياتها وإلهامها لمنافعها ومضارها ولذات نعيمها ومسارها، قد كُـيِّـفت أسباب أرزاقها وسُـهِّـل لها جميع أرزاقها لعلم الصانع الحكيم بضعفها على احتيال الأرزاق وتكلفها، فأغناها، عز وجل، من سعة فضله وكفلها بأنواع لطفه»، إلى قوله (عليه السلام): «وأما ما ينال الآدميين من ضرر الهوام فما هو إلا كسائر الآلام، وما السم إلا سقم من الأسقام، وعلة من علل الأجسام ومحنة من محن ذي الجلال والإكرام يعظم فيها الأجر للمسلمين ويحل فيها ثواب المؤمنين، وتخويف من رب العالمين وموعظة لعباده المؤمنين، وحجة ونقمة للفاسقين وعقوبة للفجرة الظالمين [فكان][1] الألم يدعو إلى ذكر الموت والفنا ويزهد ذوي الألباب في الدنيا فيدعوهم الخوف إلى الاقتصار عما يولج في عذاب النار. فهذه حكمة من حكم رب الأرباب يستحق الشكر عليها من ذوي الألباب، مع أنه، عز وجل، يثيب المؤمنين على أمراضهم وإسقامهم أكثر مما يثيبهم على صحتهم، فالحمد لله الذي جاد علينا بمواعظه وجعل الرحمة في محنة ورحمته، فيا لها محناً جسمت ونعماً حلت وجثمت، ونعمة بانت وعظمت. وإذا كان في البهائم لله حكمة، وكان عليها منه نعمة، وكان قد ألمها بأنواع الآلام وامتحنها بالموت والانتقام والأسقام، فلا بد لها في الآخرة من نعيم لا يبلى، إذ كان في إيلامه لها عدلاً، وإذا كان بالبهائم الخرس رحيماً وكان في أمورها عدلاً حكيماً فكيف بمن عرفه من أوليائه وأيقن بثوابه ولقائه وأحب وأبغض فيه وهجر في بغضه مبغضه، وصافى في محبته محبيه، ووالى فيه من يواليه وعادى وناصب من يعاديه، فرحم الله عبداً اتصل بمولاه وذل له ولمن والاه، وقطع جميع من عاداه، ولم يركن إلى غرور متاع الدنيا، وقد بلغنا عن بعض الحِـيَـرة والعمى ومن لم يعط من التوفيق عطية الحكماء أنه زعم أن البهائم تكون بعد الحشر تراباً ولا يجعل الله لها على ألمها ثواباً، وإنما يقول هذا من جهل حكمة الواحد الرحمن ولم يوقن برحمة حقيقة الإيمان». إلى آخر كلامه

(١) كلمة غير مقروءة في الأصل وهي قريبة مما أثبتناه بين القوسين.

(عليه السلام) ثم ذكر الأدلة على بطلان كلام هذا القائل تركته لطوله، ومراده (عليه السلام) بثواب البهائم العوض لا غيره.

فإذا ثبت ما ذكرنا (فلا حاجة لتخصيص) العوض (يجعل بعضه مستحقاً) وهو الذي في مقابلة الألم (وبعضه غير مستحق، وهم يوجبون العوض)، وهو الذي يتفضل الله به على المؤلم بعد انقطاع عوضه. فثبت دوام العوض كما ذكرنا.

التناصف بين الأطفال

تنبيه

اعلم: أنه لا تناصف بين الأطفال والمجانين وكذلك سائر ما لا يعقل من الحيوان، كما ذكر الإمام (عليه السلام) وفاقاً للإمام يحيى[١]، والإمام المهدي[٢] (عليه السلام)، وأبي القاسم البلخي، وأبي الحسين[٣]، ومحمود بن الملاحمي، لأن سلب العقول كالإباحة، كما سبق ذكره.

وقال أكثر المعتزلة: بل يناصف الله بينهم.

لنا: ما مر في الفصل السابق.

تنبيه آخر

اعلم: أنه لا بد أن يكون العوض بالغاً مبلغاً بحيث لا يختلف حال العقلاء في اختيار الألم لمكانه. وهل يجوز توفيره على صاحبه في الدنيا؟

ذهب الإمام يحيى (عليه السلام) وصاحب (الكشاف) إلى أنه يجوز أن يعجل الله سبحانه، عوض بعض المؤمنين فيوفره عليه في الدنيا، ويجوز أن يؤخره إلى الآخرة فيوفره عليه مع ثوابه بحيث يتميز أحدهما عن الآخر ويعلمه. ويجوز أن يوفر بعضه في الدنيا وبعضه في الآخرة، قالوا فهذه الوجوه كلها لا مانع منها في العقل.

(١) يعني يحيى بن حمزة صاحب الشامل، تقدمت ترجمته.
(٢) المرتضى أحمد بن يحيى، تقدمت ترجمته.
(٣) أبو الحسين البصري من معتزلة بغداد، تقدمت ترجمته.

قلت: أما توفير عوض بعض المؤمنين كله في الدنيا فلا يجوز لتأديته إلى أن يكون إيلامه بالموت ظلماً، وأما بعضه فمحتمل.

[١٥](فصل) في ذكر الآجال وحقيقتها

اعلم: أن الأجل في اللغة هو الوقت المضروب لحصول أمر من الأمور كآجال حلول الدين وانقضاء مدة الإجازات ونحو ذلك.

وفي الاصطلاح يستعمل لمعنيين إما لمدة استمرار حصول الحياة، أو للوقت الذي تنقضي الحياة فيه، وهو الذي أراده الإمام (عليه السلام) بقوله: (والأجل هو وقت ذهاب الحياة)، أي خروج الروح من جسد الحيوان تحقيقاً وتقديراً، (وهو)، أي الأجل بهذا المعنى واحد، (إن كان ذهابها)، أي الحياة (بالموت اتفاقاً) بين علماء الإسلام.

المعتزلة البغدادية وبعض الزيدية: الأجل بالخرم والتقدير

قال بعض أئمتنا (عليهم السلام) والبغدادية، وغيرهم: (و) هو (أجلان، إن كان ذهابها)، أي الحياة (بالقتل)، أحدهما: خرم، (وهو) الوقت (الذي يقتل فيه) المقتول، وسمي خرماً، لأن القاتل خرم عمره، أي قطعه بما مكنه الله سبحانه، من القدرة على ذلك، ولم يحل بينه وبينه لمصلحة معلومة لأولي الألباب وليتم التكليف.

(و) الثاني: (مسمى)، أي مقدر مفروض بعدم القتل، (وهو الذي لو سلم) المقتول (من القتل لعاش) مدة يعلمها الله (قطعاً)، أي نعلم ذلك علماً ونقطع به قطعاً (حتى يبلغه)، أي يبلغ ذلك الأجل المسمى (ويموت فيه).

المعتزلة البصرية وبعض الزيدية لا يقطعون الأجل الثاني

وقال بعض أئمتنا (عليهم السلام)، كالإمام المهدي (عليه السلام) وغيره (وبعض شيعتهم) كالقرشي[1] والرصاص[2] (والبهشمية) أتباع أبي هاشم، وأبو علي وقاضي القضاة، وغيرهم، فهؤلاء قالوا: لا نقطع بأن المقتول لو لم يقتل لعاش، ولكنا نجوز ذلك، أي حياته تجويزاً ولا نقطع بها، لأنه (يجوز) من الله سبحانه، في ذلك الوقت حياته وموته. قال الحاكم[3]: «هذا التجويز إنما هو (قبل وقوع القتل) بمعنى أنه إنما يجوز موته وحياته، لو سلم من القتل قبل أن يقع عليه القتل (لا بعده)، أي بعد وقوع القتل فلا يجوز إذ قد حصل موته بالقتل ونقطع حينئذ أنه لم يكن يجوز غيره، لأن الأجل هو وقت الموت، وهو قد مات في ذلك الوقت، فقد مات في أجله».

قال النجري: «وإلى هذا أشار السيد مانكديم في (شرح الأصول)[4] حيث قال: ولا خلاف فيمن مات حتف أنفه أو قيل أنه مات بأجله، لأن الأجل هو وقت الموت وهما جميعاً قد ماتا وقت موتهما، وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف يكون حاله في الحياة والموت»[5]. انتهى.

ثلاثة مذاهب في القتل بالخرم

وهذا من الحاكم تأويل لكلام البهشمية ومن تابعهم، وفي هذا التأويل نظر إذ المسألة

---

(١) يعني يحيى بن الحسن الصعدي صاحب المنهاج، تقدمت ترجمته.

(٢) يعني الحسن بن محمد، تقدمت ترجمته.

(٣) المحسن بن كرامة الجشمي، تقدمت ترجمته.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة الذي نسبه الدكتور عبد الكريم عثمان إلى القاضي عبد الجبار ص ٧٨٢.

(٥) انظر شرح القلائد ق ٤٤.

مفروضة بعد وقوع القتل، هل كان يجوز من الله إبقاء حياة المقتول مع الفرض بأنه لم يقتل، لأن القتل ليس فعلاً له تعالى، أو كان تعالى، يميته في ذلك الوقت الذي قتل فيه. وهذه المسألة لا تحتمل غير ثلاثة أوجه: إما إن نقطع بحياته لو سلم من القتل، كما هو مذهب قدماء أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أو تجوز حياته وموته، كما هو مذهب البهشمية وأتباعهم، أو نقطع بموته كما هو مذهب الجبرية، بناءً على أن الأفعال من الله سبحانه، تعالى الله عن ذلك. ولا يحتمل القسمة غير هذه الثلاثة الأوجه أبداً. وأما قولهم: إنا نجوز ذلك قبل وقوع القتل لا بعده، فنقول لهم: ما المراد بقولكم هذا؟ أتريدون أن الرجل السوي الصحيح يجوز موته في أي وقت من الأوقات وتجوز حياته؟ فهذا صحيح ولا نزاع فيه، فإن أردتم أن هذا التجويز مستمر إلى أن يقع عليه القتل، ومتى وقع انتفى التجويز.

قلنا: التجويز قبل وقوع القتل متفق عليه وليس بمحل النزاع، وقولكم بعد وقوع القتل ينتفي التجويز ونقطع أنه مات بأجله، وهو محل النزاع. وهذا مذهب الجبرية بعينه. وإن بقي التجويز بعد وقوع القتل كما كان قبله بطل قولكم أنه ينتفي التجويز بعد القتل. فعرفت من هذا أن تأويل الحاكم لقول البهشمية لا يصح، وأما قولكم لا خلاف أن المقتول مات بأجله فهو صحيح ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في الأجل الثاني، وهو المفروض المقدر، هل يثبت للمقتول على تقدير عدم وقوع القتل؟ أو لا يثبت إلا ذلك الأجل الذي قتل فيه؟ فالذي ذهب إليه قدماء أهل البيت (عليهم السلام) أن له أجلاً مقدراً مفروضاً بعدم القتل بعلمه الله سبحانه، لو سلم من القتل لعاش حتى يبلغه.

وقالت (المجبرة) والحشوية ومن وافقهم كأبي الهذيل: أنه ليس له أجل مقدر مفروض في علم الله غير الأجل الذي قتل فيه، وحينئذ (لا تجوز) حياته (قبله)، أي قبل القتل (ولا بعده)، أي بعد القتل (البتة) فلو لم يقتل المقتول لمات قطعاً في الوقت الذي قتل فيه.

(لنا) حجة على ما ذهبنا إليه من إثبات الأجل المقدر المفروض: قوله تعالى:

﴿ ولكم في القصاص حياة ياأولي الألباب لعلكم تتقون ﴾[١] ، (وهو نص صريح يفيد القطع بأن القتل خرم) ، أي قطع لحياة المقتول ، (إذ لو ترك المقتول) ظلماً (خشية القصاص) من قاتله (لعاش) ذلك المقتول (قطعاً ، ولو ترك المقتص منه) ، وهو القاتل (لتركه القتل الموجب للقصاص لعاش قطعاً كما أخبر الله تعالى) في هذه الآية بقوله : ولكم في القصاص حياة ، أي حياة عظيمة .

قال الهادي (عليه السلام) في معنى هذه الآية : «والحياة التي في القصاص فهي ما يداخل الظالمين من الخوف من القصاص في قتل المظلومين فيرتدعون عن ذلك إذا علموا أنهم بمن يقتلون مقتولون فتطول حياتهم إذا ارتدعوا عن فسادهم وينكلون عن قتل من به يقتلون وبإبادته بحكم الله يبادون» .

وقال أيضاً (عليه السلام) في جواب الحسن بن الحنفية مالفظه : «ويسأل عن الآجال فقال هل يستطيع أحد أن ينقص منها أو يتعدى فتنقطع ويتلف بعضها ، وزعم أن ذلك لا يكون أبداً ولا يقدر عليه أحد أصلاً ولا ينال أحد على أحد تعدياً .

فقول أهل الحق أجمعين ، والله سبحانه ، على ذلك المعين [أن][٢] الله وقّت لعباده آجالاً وضرب لهم في أمورهم أمثالاً وجعل فيهم قدرة على أن يقتل بعضهم بعضاً ، فمن شاء خاف ربه في كل حال واتقى ، ومن شاء كفر وظلم وأساء وجار في فعله وخالف واعتدى» . إلى قوله : فنهاهم عن قتل النفس ، إذ علم أنهم عليه مقتدرون وفي ذلك ، ولله الحمد ، مطلقون وله مطيقون» . إلى قوله (عليه السلام) : «فإن كان قتل بأجله فأين الظلم ممن قد استوفى كل أمله[٣] وفنيت حياته وحانت وفاته وفنيت أرزاقه وانقضت أرماقه[٤] ، فما يرى إذا ذو عقل للقاتل في مقتول فعلاً ، ولا عليه تعدياً ولا جناية ولا ظلماً ، ولا يرى له حاكم[٥] عليه حكماً أكثر من جرح إن كان جرحه أو وكز إن كان وكزه ، لأن

(١) البقرة : ١٧٩ .
(٢) زيادة من المسائل .
(٣) في الأصل : ليله ، وما أثبتناه من المسائل .
(٤) في الأصل :أرزاقه ، وما أثبتناه من المسائل .
(٥) التقدير : ولا حاكم يرى له عليه حكماً .

قاتله ومغني أرزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين في قول الجاهلين، ولو كان ذلك كذلك لنجا القاتل من المهالك على من جرح إنساناً معتمداً جرحاً فقتله أكثر من أن يجرح جرحاً مثله ويخلى، فإن مات منه مضى، وإن برئ منه فقد سلم ونجا، وكذلك قال الله تعالى: ﴿ والجروح قصاص ﴾[1]، فما معنى قوله: ﴿ النفس بالنفس ﴾[2] عندهم؟ وماذا يقع عليه ظنهم أشياء سوى إخراج نفسه من جسده؟ كما أتلف وأخرج[3] نفس صاحبه بجرحه، ولو كان كما يقولون لكان واجباً على الحكام إذ يحكمون أن يقتصوا منه لأولياء المقتول جرحاً ويخلوا عنه بعد ذلك، ولا يطلبون[4] لنفسه تلفاً ولا قتلاً وإن انقطع أمله وحان أجله مات، وإن لم يحن أجله ونجا من القتل والفوات فيكون قد أتوا على ما قال الله في قوله: والجروح قصاص، لا بل أراد الله سبحانه، من ولي الأمر إخراج نفسه وإتلاف روحه وقطع عمره ليجد غب ما اكتسب من فعله، وقال سبحانه: ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً ﴾[5]، فما هذا السلطان الذي جعله الله لولي المقتول عند من قال بهذا البهتان والزور من القول المخبول؟ فلا يجدون بداً، والحمد لله، من أن يقولوا أنه ما جعل الله له من القتل عليه وأطلقه له بجناية يديه، فله أن يقتل بقتله إن شاء، وإن شاء أخذ الدية وأعفى»[6].

قلت: وهذا، وإن كان رداً على الجبرية في قولهم أن المقتول لو لم يقتل لعاش قطعاً، ألا ترى[7]. إلى قوله: «وجعل فيهم قدرة على أن يقتل بعضهم بعضاً». وقوله: «وإتلاف روحه وقطع عمره».

قال (عليه السلام)[8] في الرد على المجبرة: «ويسألون أيضاً عمن قتل نفسه بيده

(١) المائدة: ٤٥.
(٢) المائدة: ٤٥.
(٣) في الأصل: إخراج.
(٤) في الأصل: ولا يطلبوا.
(٥) الإسراء: ٣٣.
(٦) انظر كتاب الرد والاحتجاج ضمن رسائل العدل والتوحيد ٢/١٦١، ١٦٢، ١٦٣.
(٧) الكلام ناقص كما هو واضح.
(٨) انظر المصدر السابق ٢/١٦٦.

أقتلها وهي حية في بقية من أجلها؟ أم ميتة قد انقضى أجلها؟ فإن قالوا: قتلها وهي حية في أجلها، فقد أقروا أنه كانت له بقية فقطعها بيده قلّت البقية أو كثرت، وإن قالوا: قتلها بعد أن فنى أجلها، فكل ما فنى أجله فهو ميت لا شك عند فناء أجله، وقتل ميت ميتاً محال»[١].

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (حقائق المعرفة): «واعلم: أن الآجال: أجلان أجل محتوم وأجل مخروم، أما الأجل المحتوم فمن الله جعله كما شاء ومتى شاء وكيف شاء، وحتمه وقدره، قال عز من قائل: ﴿ نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿ وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً ﴾[٣]، فهذا هو الأجل المحتوم. والأجل المخروم وهو كل ما كان يجب فيه القصاص أو الدية، أو كان قصاصاً بذاته أو حداً. فهذا الأجل من فعل العباد، ولا ينسب إلى الله تعالى، ولأن الله تعالى، قد أعطى العباد الاستطاعة على فعل الطاعة وعلى فعل المعصية وعلى فعل الشيء وتركه ومكنهم وخلاهم للبلية، وقد يصرف التعدي عن بعض خلقه لمصلحة في ذلك، ويكون الصرف منه باللطف ويكون بالقهر كصرفه لفرعون عن موسى (عليه السلام) في صغره باللطف، فإن الله أوجد له في قلب فرعون وقلب امرأته رحمة ورأفة، وصرفه عنه في كبره بالقهر حين فرق له البحر فأنجى وليه وأغرق عدوه، وذلك لما أراد من موسى (عليه السلام) من تبليغ الرسالة والهدى للناس من الجهل والضلالة والردى. وكذلك ابراهيم (عليه السلام) رمي في النار فجعلها الله برداً وسلاماً. وكذلك عيسى بن مريم (عليه السلام) فإن الله فداه ببعض الذين أرادوا قتله. فأما من لم يصرف عنه ظلم ظالمه فوجه الحكمة في هذه البلية من الله أنه يعيض القتيل المؤمن المظلوم في الجنة ثواباً عظيماً، ويعذب الظالم عذاباً أليماً». إلى أن قال (عليه السلام): «واختلف الناس في الآجال فذهبت المجبرة ومن قال بقولهم إلى أن الآجال كلها محتومة من الله تعالى، وأنه لو لم يكن من الجاني جناية لمات المجني عليه في ذلك الوقت، واستدلوا بقول الله تعالى:

---

(١) يعني الهادي.
(٢) الواقعة: ٦٠.
(٣) آل عمران: ١٤٥.

﴿ وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً ﴾ ، وبقوله تعالى : ﴿ ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾[1] .

الــرد علــى المجبــرة

قال (عليه السلام) : «والرد عليهم أن الله نهى عن قتل النفس التي حرم الله فقال : ﴿ من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾[2]، فلم يكن ليحرم الله قتل النفس ويأذن به ولا كان يعذب القاتل على فعل غيره ، وقوله : ﴿ ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ المراد به : من منعها من القتل وصرف ظلم الظالم عنها ، ولو كان من يقتل لو سلم من القتل لمات في ذلك الوقت لكان من ذبح بهيمة غيره مأجوراً غير مأذون ولم يحكم لصاحبها بشيء، لأنه لو تركها لماتت فكانت ميتة ، فكأنه أحسن إلى صاحبها . وكذلك القاتل لا يجب عليه قود ولا دية في جرح من قد أذن بموته» . إلى أن قال (عليه السلام) : «وأما قول الله تعالى : ﴿ وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً ﴾ ، فإن الموت غير القتل قال تعالى : ﴿ وما محمد إلا رسول الله قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ﴾[3] ، فصح أن الموت فعل الله والقتل فعل القاتل . وقوله تعالى : ﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ : يريد أجل الموت الذي هو غير القتل . وقوله تعالى : ﴿ قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم ﴾[4] : المراد بالكتاب ها هنا : العلم ، يقول : لبرز الذين علم الله أنهم يقتلون إلى مضاجعهم ، وعلم الله سابق وغير سائق» .

---

(١) الأعراف : ٣٤ .

(٢) المائدة : ٣٢ .

(٣) آل عمران : ١٤٤ .

(٤) آل عمران : ١٥٤ .

رأي المطرفية في الآجال

قال (عليه السلام): «وذهبت المطرفية إلى أن الآجال ليست من الله إلا أجل من بلغ مائة وعشرين سنة، فمن بلغ مائة وعشرين سنة ومات فالله أماته، ومن مات قبل ذلك فلم يرد الله موته، وإنما ذلك بتعدي من تعدى وظلم من ظلم، وبأسباب وأعراض وأمراض ليست من الله ولا قصدها ولا قصد موت الميت إلا إذا بلغ الحد الذي ذكروه، وقالوا هو العمر الطبيعي.

المطرفية: الله ساوى بين الناس في ستة أشياء: الخلق والرزق والموت والحياة، والتعبد والمجازاة

وقالوا: إن الله ساوى بين الناس في ستة أشياء: في الخلق، والرزق، والموت، والحياة، والتعبد، والمجازاة» انتهى كلام الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام).

وسيأتي الرد على المطرفية فيما زعموه من المساواة في هذه الستة الأشياء عند تمام الكلام في هذه المسألة، إن شاء الله تعالى.

(و) لنا حجة على قولنا: (قصة قتل الخضر الغلام) الذي ذكره الله في كتابه العزيز بقوله جل وعلا: ﴿وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً﴾[1]، (لأنه)، أي الغلام (لو لم يقتله) الخضر (لعاش قطعاً حتى يرهق أبويه)، أي يغشيهما (طغياناً وكفراً كما أخبر الله)، أي يكون سبباً في كفرهما بأن يطيعاه في اختيارهما الكفر، وذلك نص في أن القتل خرم، وأنه لو لم يقتل لعاش قطعاً.

(و) لنا (أيضاً) حجة على قولنا أن نقول: (لو كان) الأجل (إلا أجلاً واحداً)، وهو وقت القتل أو الموت (لزم) من ذلك (أن لا ضمان) يجب (على من ذبح شاة الغير عدواناً)، أي بغير إذن شرعي، إذ أحلها له، أي لأنه أحلها له، (فهو محسن عند المجبرة غير آثم للقطع بالإحسان) بعد وقوع القتل، إذ لو لم يذبحها لماتت عندهم قطعاً، (و)

---

(١) الكهف: ٨٠.

هو آثم عند غيرهم، أي غير المجبرة وهم[1] البهشمية ومن تابعهم (بالإقدام) على ذبحها بغير إذن شرعي، (غير ضامن لانكشاف الإحسان) منه بذبحها لقولهم أنه لا تجويز بعد وقوع القتل، لأن المقتول قد مات بأجله، فلا يجوز أن يفرض حياته لو سلم من القتل. وهذا عين مذهب الجبرية.

الـرد علـى البهشميـة

وأما قولهم: أنا نجوّز الموت والحياة قبل وقوع القتل فليس بمحل نزاع، كما سبق ولا خلاف في ذلك التجويز أن الله سبحانه، قادر على الحياة والموت في كل حين، ونحن لا نعلم القتل إلا بعد وقوعه، فإذا وقع القتل علمنا بالدليل الواضح والنص الصريح الذي تقدم ذكره أنه لو لم يقتل المقتول لعاش قطعاً إلى مدة قريبة أو بعيدة يعلمها الله سبحانه، ولعل الأولى في الاحتجاج على البهشمية وتبعية كلامهم على ظاهره في تجويز الحياة والموت بعد وقوع القتل لو لم يقتل أن يقال: غير ضامن لتجويز الإحسان، والأصل براءة الذمة، أو نكتفي بالدليلين الأولين، ومما يؤيد معنى ما ذهب إليه قدماء أهل البيت (عليهم السلام) ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «الدعاء يرد القضاء وأن البر يزيد في العمر»[2]. وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «صلة الرحم تزيد في العمر»[3] وعن علي (عليه السلام) أنه قال: «وصلة الرحم فإنها ثروة في المال ومنسأة في الأجل وتكثير في العدد» ونحو ذلك. وروى الهادي (عليه السلام) عن الحسين بن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «أن الرجل ليصل رحمه وقد تبقى من عمره ثلاث سنين فيجعلها الله ثلاثاً وثلاثين سنة، وأن الرجل ليقطع رحمه وقد تبقى من عمره ثلاثاً وثلاثون فيجعلها الله ....[4]».

---

(١) في الأصل: وهو.

(٢) رواه ابن عباس وتتمته: وأن العبد ليحرم الرزق بالذنب. مقاصد ١١٣.

(٣) أخرجه الطبراني، مقاصد ٢٦١.

(٤) بياض في الأصل، وتتمة الحديث: ثلاثة أيام والحديث أخرجه أبو الشيخ في كتابه العظمة عن ابن عمرو انظر الفتح الكبير ١/٣٦٧.

وقال الإمام المؤيد بالله[١] (عليه السلام): «فأما ما روى أن صلة الرحم تزيد في العمر فهو جائز غير ممتنع أن يعلم الله من حال الإنسان ــ مثلاً ــ الصلاح أن يعمره ثلاثين، إن وصل الرحم كان الصلاح في أن يعمر أربعين، وإن قطع رحمه كان الصلاح في أن يعمر عشرين. وهذا معنى الخبر» انتهى. وعنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «بر الوالدين يزيد في العمر، والدعاء يرد القضا ولله في خلقه قضاءان، قضاءً نافذاً وقضاءً يحدث فيه ما يشاء» رواه (شمس الأخبار)[٢] عن (أمالي[٣] المرشد بالله) (عليه السلام).

رأي محمد بن القاسم الرسي في الأجل

وأما ما رواه الإمام أحمد سليمان (عليه السلام) في كتاب (الحقائق) عن محمد بن القاسم بن ابراهيم[٤] أنه قال في (كتاب الآجال) في مسائل علي بن جهشيار الطبري[٥] رداً على من زعم أن القتل بقضاء الله فقال: «ولسنا، والحمد لله، ننكر أن النفس لا تموت إلا بإذن الله، ولكن الأجل في ذلك أجلان: أجل العباد فيه مبتلون، وأجل إلى الله، فإن ترك العباد فيه الاعتداء على العبد فشاء الله أن يقتصه في تلك الساعة فعل، وإن شاء أن يؤخره فعل، والأمر في ذلك إلى الله في الموت والحياة، إن شاء يصرف اعتداء العباد فعل، وإن شاء أن يتركهم واعتداءهم فعل». فهو حجة لنا، لأنه أراد (عليه السلام) أن من صرف الله عند اعتداء المعتدين باللطف أو بالقهر فشاء الله أن يقبض روحه في ذلك

(١) الهاروني، تقدمت ترجمته.
(٢) شمس الأخبار المنتقى من كلام النبي المختار، لأبي الحسن علي بن حميد بن الوليد الأنف القرشي، نشره الواسعي.
(٣) الأمالي في الحديث واشتهر هذا الكتاب بأمالي المرشد بالله، والمرشد هو أبو الحسين يحيى بن الإمام الموفق بالله أبي عبد الله بن الحسين من اسماعيل ينتهي نسبه الحسين بن علي بن أبي طالب قال الحاكم الجشمي في شرح العيون: جمع بين كلام المعتزلة وفقه الزيدية ومعرفة الأخبار وأنساب الطالبيين. توفي المرشد بالله سنة ٤٧٧ هـ انظر طبقات الزيدية ١/ق ٦٢، وشرح العيون ضمن كتاب فضل الاعتزال ٣٨٥.
(٤) أحد أبناء القاسم الرسي كان كثير الانتقال في البلاد الإسلامية توفي بجبل الرسي ولم أقف على تاريخ وفاته انظر طبقات الزيدية ١/ق ١٩.
(٥) تقدمت ترجمته.

الوقت الذي أرادوا إهلاكه فيه فعل، وإن شاء أن يؤخره فعل. وهذا لا خلاف فيه، لأنه فيمن لم يقتل، وهو عكس مسألتنا التي وقع الخلاف فيها فافهم ذلك.

(قالوا)، أي قال من خالفنا في هذه المسألة: (يلزم) من ثبوت الآجلين على ما زعمتم ثبوت (آجال) كثيرة، إذ لا فرق بين الأجلين والثلاثة والأربعة وغيرها.

(قلنا) جواباً عليهم: (لا دليل على غيرها)، أي غير المسمى المفروض من الله سبحانه، والخرم الذي هو من فعل العباد فلا يلزم ما ذكروه من الآجال.

وقالت (المجبرة): قولكم أن القتل خرم للأجل المسمى (يكشف عن الجهل في حق الله تعالى، إذ قطع القاتل أجله) المسمى الذي زعمتم أن المقتول فصله لو لم يقتل.

(قلنا) جواباً عليهم: لا يكشف جهل في حقه تعالى، البتة، لأن (الله) سبحانه (عالم بالبقاء)، أي بقاء الحي إلى أجله المسمى وشرطه، أي شرط البقاء، (وهو ترك الجناية) عليه من الجاني، وهو تعالى، عالم (بالقتل وشرطه)، أي شرط القتل، (وهو حصول الجناية) من الجاني وعلمه تعالى، سابق غير سائق، (فلم يكشف عن الجهل) في حقه تعالى (إلا لو كان) تعالى، (لا يعلم إلا البقاء وشرطه فقط) دون القتل وشرطه. (ألا ترى أن قتل الخضر الغلام) الذي ذكره في الآية (لم يكشف عن الجهل في حقه تعالى، حيث علم أنه يرهق أبويه طغياناً وكفراً لو تركه الخضر (عليه السلام))، ولم يقتله، كما أخبر الله، فقد علم الله سبحانه، بقاء الغلام وشرطه، وهو عدم قتل الخضر، وعلم قتله وشرطه، وهو وقوع القتل من الخضر (عليه السلام) فلم يجهل سبحانه، أي الأمرين. (قالوا)، أي المجبرة: قال الله تعالى: ﴿قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم﴾[١]. قالوا: وهذا يدل على أن الأجل واحد وأن المقتول لو لم يقتل لمات قطعاً.

(قلنا: معنى) هذه (الآية) الكريمة: (الشهادة للقتلى) الذين قتلوا بأحد، (رحمهم الله) تعالى، (بصدق إيمانهم) ورسوخ أقدامهم في الدين (وامتثالهم لأمر الله)

---

(١) آل عمران: ١٤٥.

وأمر رسوله وتوطين أنفسهم على الصبر على تأدية جميع فرائض الله. وتحقيقه: أن الضمير في كنتم راجع إلى المنافقين؛ (أي لو كنتم أيها المنافقون في بيوتكم متخلفين) عن أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (وعن الحرب مثبطين) من استطعتم تثبيطه عن الخروج مع المؤمنين من أصحابكم أو من ضعفة الإيمان الذين لا خبرة لهم بنفاقكم، (لم يكن القتلى من المؤمنين) الصادقين الإيمان، (رحمهم الله تعالى، بمتخلفين مثلكم) عن القتال مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، (اقتدوا بكم ولا) كانوا (سامعين لكم أن تثبطوهم)[1] عن القتال مع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والوقوف معه في المواطن الكريهة، (بدليل أول الكلام كقوله تعالى، حاكياً عنهم)، أي عن المنافقين يقولون: ﴿لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا ها هنا﴾[2]، أي لو كان الأمر لنا ما خرجنا للقتال في أحد، اعتقاداً منهم أن الدائرة للكافرين على المؤمنين. هكذا ذكره الإمام (عليه السلام) وهو ظاهر الآية الكريمة، لأن قوله تعالى: ﴿قل لو كنتم في بيوتكم﴾ إلى آخره: جواب قول المنافقين: لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا ها هنا﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم﴾[3]، أي ليخرج ما هو كامن في قلوبكم ويظهره من النفاق، فهو عائد إلى المنافقين والكلام مرتبط بالمنافقين غير منقطع عنهم.

وقال في (الكشاف): «إن الضمير في كنتم يعود إلى المؤمنين، وقد انقطع ذكر المنافقين عند قوله تعالى: ما قُتلنا ها هنا وأن المعنى: لو كنتم أيها المؤمنون في بيوتكم وقد علم الله أنكم تقتلون في موضع كذا لبرز الذين علم الله أنهم يقتلون إلى مضاجعهم، وهي مصارع القتل لداع يدعوهم لذلك تصديقاً لما علم الله سبحانه، كما ورد عنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا علم الله بوفاة عبد في جهة جعل له فيها حاجة»[4]، بدليل قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم، فإن ذلك عائد إلى المؤمنين

(١) في الأصل: تبطحوهم، وما أثبتناه من ع.
(٢) آل عمران: ١٥٤.
(٣) آل عمران: ١٥٤.
(٤) لم أقف على ما ذكره في الكشاف عند تفسيره للآية الآنفة، والحديث المذكور أخرجه الترمذي، مقاصد ٤١.

لا محالة». وهذا محتمل، والأول أظهر ولا يلزم منه ما ادعته المجبرة من أن الأجل واحد لا محالة، وأن المقتول لو لم يقتل لمات قطعاً بل المعنى فيه: إنما علم الله سبحانه وقوعه، فلابد أن يقع، وعلم الله سبحانه سابق غير سائق، فإذا علم الله سبحانه، وقوع القتل على المقتول فلا يلزم منه أن لا يعلم الأجل المسمى المفروض مع تقدير عدم القتل، لأنه تعالى، عالم بالأمرين وشرطيهما، كما سبق ذكره، وذلك واضح.

الـرد علـى المطـرفيـة

وأما الرد على المطرفية في قولهم: أن الله سبحانه وتعالى ساوى بين الناس في ستة أشياء في الخلق، والرزق، والموت، والحياة، والتعبد، والمجازاة وهذا منهم خطأ عظيم، ونكتفي في الرد عليهم بما ذكره الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (حقائق المعرفة) حيث قال: «أما قولهم: أن الله ساوى بين الناس في الخلق فليس الذكر كالأنثى ولا الكامل كالناقص ولا الفصيح كالأعجم ولا الصبيح كالقبيح ولا الأبيض كالأسود ولا العربي كالزنجي ولا الشريف كالوضيع ولا المالك كالمملوك، وهذا مشاهد بين لا ينكره عاقل ولا يمارى فيه إلا جاهل، وقد قال الله تعالى: ﴿ أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾[1] ... وكذلك لم يساوِ بينهم في الرزق بل رزق بعضهم أكثر من بعض، وذلك مشاهد ظاهر، وقل ما يوجد أخوان لأب واحد مستويين في الرزق، ولو كانت صنعتهما واحدة واستطاعتهما [واحدة][2] فكيف يستوي الرزق والمرزوق، وقد رأينا أرضاً ينزل الله عليها المطر في كل وقت يحتاج الناس إليه، ويصرف عنها الآفات، ورأينا أرضاً لا يكاد أهلها يعرفون المطر، ولا يزالون في عسر، وقد قال الله تعالى: ﴿ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور، أو يزوجهم ذكراناً وإناثاً ويجعل ما يشاء عقماً، إنه عليم

(١) الزخرف: ٣٢.

(٢) ساقطة في الأصل.

(٣) النحل: ٧١.

قدير ﴾. وأيضاً قال: المواريث رزق [من الله][1] بالإجماع، وقد فضل الله بعض الورثة وجعل لبعضهم كل المال... وأما قولهم: أن الله ساوى بين الناس في الموت والحياة، فإن الله لم يساوي بينهم في الموت والحياة فيما زاد على مائة وعشرين سنة فمن الناس من عمره مائة وثلاثين وأكثر من ذلك إلى ألف سنة أو أكثر أو أقل، فلما كان الاختلاف موجوداً في الزيادة على مائة وعشرين سنة كذلك فيما دون المائة والعشرين. وأما قولهم: أنه لا يموت أحد قبل هذا الحد الذي حدوه بقضاء الله وفعله بل بسبب عارض لم يرده الله فهذا ينتقض عليهم من وجوه:

منهـــا

أن الطبيعة لا تكون إلا أكثر من العوارض والفساد ولو كان الفساد غالباً على الطبيعة لكان الفساد غالباً على الصلاح، ولو كان كذلك لكان فعل الله مغلوباً، ولأنه لا يكاد يبلغ مائة وعشرين سنة إلا القليل، مع أن من بلغ هذا الحد كان عاجزاً ضعيفاً، قال الله تعالى: ﴿ ومن نعمره ننكسه في الخلق أفلا تعقلون ﴾[2].

ومنهـــا

أن الله تعالى، لم يهمل الخلق ولاضيع العباد قال الله تعالى: ﴿ أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ أيحسب أن يترك سدى ﴾[4]. وإذا كان موت من يموت قبل هذا الحد بغير تعد من أحد ولم يكن من الله... مثل من يناله مرض فيموت منه مثل من تأكله الحية في حرزه[5]، ومثل من تصيبه برقة في منزله، ومثل موت النفساء على ولادها، فإذا كان هؤلاء وأمثالهم لم يجنوا على أنفسهم ولا جنى عليهم آدمي ولا كان موتهم من قبل الله... كانوا مهملين مضيعين، فإن قالوا: أن كل من أصيب بالموت قبل هذا الحد فإن مصابه من قبل من تعدى عليه أو تفريطه في نفسه.

(١) ساقطة في الأصل والزيادة من الحقائق.

(٢) يس: ٦٨.

(٣) المؤمنون: ١١٥.

(٤) القيامة: ٣٦.

(٥) الحرز: الموضع أو المكان والاحتراز التوقي، الصحاح ٣/٨٨٣.

قلنا: فالطفل إذا أصيب بمصيبة الموت ولم يكن من أحد تعد عليه ولا تعدى على نفسه، فإن قالوا: مصابه بتعد وتفريط من وليه.

قلنا: فلا يكون المتعدي إلا مأثوماً، وإذا كان كذلك كان مصابا بمصيبتين: إحداهما موت ولده، والأخرى الإثم في تفريطه وترك منعه للموت عنه. وهذا ما لا يقول به أحد غير هذه الفرقة. وقد روى أن ابراهيم بن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مات وهو ابن ستة عشر شهراً، فإلى من ينسبون موته؟. قد قال الله تعالى: ﴿ هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة [ثم من علقة][1] ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون ﴾[2]، وروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه كان إذا أراد أن ينام جعل يده اليمنى تحت خده ثم قال: «اللهم باسمك وضعت جنبي وبك أرفعه، اللهم إن أمسكت روحي فاغفر لي وارحمني برحمتك، وإن أطلقته فاحفظني بما تحفظ به الصالحين»[3]، فهل خاف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يمسك الله روحه قبل وقت إمساكه؟ أو جهل هذا الحد الذي حده المطرفية؟

فصح أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يتوقع الموت في ليله ونهاره.. والأمة مجمعة على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مات بقضاء الله وقدره، ومات وهو ابن ثلاث وستين سنة. وروي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «معترك منايا أمتي ما بين الستين إلى السبعين»[4]، وقد قال تعالى: ﴿ نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ﴾[5]، ومن تقدير الله للموت بين الناس أنهم يولدون ويموتون على مهل وهون ولا يكاد يجتمع موت ناس كثير فيشتهر ذلك اشتهاراً ظاهراً، وكذلك لا يكاد تجتمع ولادة ناس كثير فيشتهر ذلك اشتهاراً كثيراً،

(١) ساقطة في الأصل.
(٢) غافر: ٦٧.
(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظ قريب من هذا اللفظ ٢/١٧٤.
(٤) أخرجه الترمذي عن أبي هريرة الفتح الكبير ٢/٢٤٣.
(٥) الواقعة: ٦٠.

ولا يموت الناس معاً كصريم الزرع بل يأخذهم الموت شيئاً فشيئاً على مهل وكذلك ولادة من يولد منهم فلا هم باقون ولا هم منقطعون، فمثلهم كمثل قوم يدخلون داراً مفترقين ويخرجون منها مفترقين، والدار هي الدنيا، ومنهم من يقيم فيها كثيراً، ومنهم من يقيم فيها قليلاً، فهل هذا إلا بتقدير الله تعالى؟

قال (عليه السلام): «واعلم: أن اعتقاد هذه الفرقة يؤدي إلى جحدان النعمة والبلية وضياع الشكر والصبر والأجر، وذلك في طفل يختار الله ما لديه ويخلصه من بلايا الدنياوالآخرة وينعم عليه، ويبتلي بموته والديه فيجهلان ذلك القضا فيجانبان الصبر عليه والرضا، ويبديان السخط منه والشكوى[1]، ولا يظنان أنه نعمة من الله على الطفل وبلية لهما، فإذا كان ذلك كذلك كانا قد جحدا النعمة والبلية وتركا الشكر والصبر وضيعا الأجر....

وأما قولهم: أن الله ساوى بين الناس في التعبد، فإن في الشاهد أن الله، تبارك وتعالى، تعبد الأنبياء (صلوات الله عليهم) بتبليغ الرسالة والقيام بصلاح الرعية، وتعبد الأئمة بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام والقيام مقام الأنبياء (عليهم السلام) فصح أن الناس على فرقتين: رعاة، ورعية، ولم يساو في التعبد بين الرعاة والرعية. وأيضاً فلم يتعبد المملوك بمثل ما تعبد المالك، فإن المملوك لا يجب عليه الحج إلا بإذن مولاه، ولا الجمعة، ولا الخروج في الجهاد، ولا الهجرة إلا بإذن سيده... والمرأة أيضاً لم يتعبدها الله بمثل ما تعبد الرجل فإنها لا يجب عليها الجهاد ولا الجمعة وصلاتها ناقصة عن صلاة الرجل.

وأما قولهم: إن الله تعالى، ساوى بين الناس في المجازاة، فالجزاء من الله سبحانه على وجهين: واجب للعبد أوجبه الله على نفسه كقوله تعالى: ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾[2]، وكقوله تعالى: ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ﴾ إلى قوله: ﴿ وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل ﴾[3]، وكقوله تعالى: ﴿ ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على

---

(١) في الأصل: الشكا، وكذلك في «الحقائق».

(٢) الزلزلة: ٧، ٨.

(٣) التوبة: ١١١.

الله ﴾[1]، فهذا وأمثاله هو الجزاء الواجب، وليس الناس فيه على سواء بل يجزى كل بقدر عمله، والأعمال مختلفة، ونقول أنه ساوى[2] بينهم في أنه يجزي كلاً منهم على عمله ولا يظلم أحداً منهم شيئاً.

والجزاء الثاني: هو الزيادة على الأجر، وليس بسواء، بل قد زاد الله بعض الناس أكثر من بعض وزاد أيضاً فضل بعض الأعمال على بعض في الزمان والمكان والحال؛ أما الزمان: فإن الله فضل الأعمال في رمضان وفي يوم الجمعة على سائر الزمان؛ وأما المكان: فإن الله فضل الكعبة وبيت المقدس ومسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وفضل الأعمال فيها على سائر المواضع؛ وأما الحال: فإن الله جعل الصدقة في غير الجهاد[3] عشر أمثالها، وجعل الصدقة في الجهاد بجزاء سبعمائة ضعف، فقال تعالى: ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ﴾[4].

وفي فضل الأوقات ما يقول الله تعالى: ﴿ إنا أنزلناه في ليلة القدر. وما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر ﴾[5]. وروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبة له أنه قال: «أيها الناس إن الله لما خلق خلقه فضل بعضهم على بعض فكان فيما فضل من الأيام الجمعة فجعله للمسلمين سناء ورفعة، وكان فيما فضل من الشهور شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن»....

وقال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) في كتاب (ثبيت الإمامة): «الحمد لله فاطر السموات والأرض مفضل بعض مفطور خلقه على بعض بلوى منه للمفضلين لشكره، واختياراً للمفضولين بما أراد في ذلك من أمره، ليزيد الشاكرين في الآخرة بشكرهم[6] من تفضيله، وليذيق المفضولين بسخط، إن كان منهم في ذلك، من

(١) النساء: ١٠٠.
(٢) في الأصل: سوء.
(٣) في الأصل: وعشر.
(٤) البقرة: ٢٦١.
(٥) القدر: ١، ٢، ٣.
(٦) في الأصل: بشكره.

تنكيله، ابتداءً في ذلك للفاضلين بفضله، وفعلاً فعله في المفضولين عن عدله». قال في (الحقائق): «ومثل هذه الأدلة موجود كثير في الكتاب والسنة، وقد جعل الله اختلاف الأشياء وتفضيل بعضها على بعض من آياته، قال عز من قائل: ﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾[1] »[2]. قال: «واعلم: أن الزيادة من الله لبعض خلقه لا تدخل عليه جوراً ولا ظلماً، بل قد أعطى كل واحد من المكلفين ما شاء في الآخرة والدنيا، وأقنع كلاً بما أعطاه في آخرته ودنياه»[3]. انتهى ما ذكره الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (الحقائق)، وصدق (صلوات الله عليه).

(١) الرعد: ٤.

(٢) هذا النص غير مذكور في نسخة. الحقائق عقائد تيمور.

(٣) انظر الحقائق من ص ٢٥١ إلى ص ٢٦٥، والمؤلف اختصر وتصرف بعض الشيء في النص.

[١٦] (فصـــل) فـي ذكــر ما أمتـن الله بـه مـن الـروح

قال (عليه السلام) : (والروح أمر استأثر الله تعالى بعلمه) ، أي شيء خلقه الله تعالى ، لا يعلم حقيقته إلا هو ، عز وجل ، لقوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ أي من خلقه وعطيته وآياته ﴿ وما أتيتم من العلم إلا قليلا ﴾[١] ، (و) هو (لا يكون الحيوان حياً إلا معه) ، أي بالروح . (وادعاء معرفة حقيقة قريب من دعوى علم الغيب لفقد الدليل) ، أي لعدم الدليل على معرفة حقيقته ، فلا دليل على ذلك (إلا التخيل) ، أي التوهم الكاذب والاستثناء منقطع ، أي لكن كثير من أهل علم الكلام خاضوا فيه وذكروا أقوالاً في ماهيته ، هي في الحقيقة خيالات لا دليل عليها . ولهذا قال (عليه السلام) : (فاكتساب أقوال الخائضين فيها ارتواء) الارتواء : انتقال من الري ، وهو شرب الماء بعد العطش (من آجن) ، أي من ماء متغير كدر ، شبه حظ أقوالهم فيه بشرب الماء المتغير ، (واستكثار) من الكثرة (من غير طائل) ، أي من شيء غير نافع ولا حظ فيه غير العبث واللغو والرجم بالغيب ، والله تعالى يقول : ﴿ ولا تقف ما ليس لك

(١) الإسراء : ٨٥ .

به علم ﴾[1]، أي لا تتبع ما لم تعلم. ويقول، عز وجل في مدح المؤمنين: ﴿ والذين هم عن اللغو معرضون ﴾[2]، واللغو هو الباطل والكذب والعبث.

كلام الهادي في الروح

قال الهادي (عليه السلام) في جواب الرازي، وقد سأله عن الروح: «وأما ما قلت وسألت عنه من صفة الروح وتفسيره، فالروح شيء خلقه الله تعالى، قواماً للأبدان وحياة للإنسان، به تعمل الجوارح المجعولات وتنصرف الاستطاعة المخلوقة بعدم الجوارح الاستطاعة بعدمه (؟) وتثبت فيها استطاعتها بوجوده، شيئاً خلقه الله وصوره وجعله بحكمته وافتطره لحياة الأبدان والأعضاء، ويعيش به ما جعل الله في الأبدان من الأشياء، به تبصر الأعين المبصرة، وبه تسمع الآذان السامعة، وبه تنطق الألسن وتشم الأنف ويبطش اليدان، ويميز القلب، وتمشي الرجلان، جعله الله قواماً لما حوت الأبدان ودليلاً على قدرة الرحمن، محدود ضعيف تضمه الأبدان المؤلفة وتجمعه الأعضاء المتفرقة ويحويه الجسم، ويحده مخلوق مجعول، وكائن بتدبير الله مفعول. فهذه صفة الروح وبيان ما عنه سألت منه وشرحه، فإن قلت: انعته لي بصفة غير هذه الصفة أقف عليه بها من لون وطول وعرض وغير ذلك من الصفات؟

قلنا لك وأجبناك: بأن الذي ذكرت محجوب عنا استأثر الله بعلمه، فأبى أن يطلع أحد على قدرته فقال لمن سأل نبيه عما سألت: ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾، يقول من فعل ربي وخلقه وتدبيره وصنعه، والشاهد بالحكمة، ولم يصف الروح بغير ما وصفنا، ولم يستدل عليه بغير ما استدللنا». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

كلام علي بن أبي طالب في الروح

قال بعض سادات أهل البيت (عليهم السلام): «وكلام الهادي (عليه السلام)

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) المؤمنون: ٣.

في الروح مثل كلام علي (عليه السلام) حين سأله اليهودي الذي قال له: أخبرني عن الروح ما هو؟ فإن أثبته لي آمنت من ساعتي، فقال علي (عليه السلام): اعلم: أن الروح شيء أوجده من ملكه وأودعه في ملكه، وجعل له أجلاً معلوماً ورزقاً مقسوماً، فإذا أفرغ مالك عنده أخذ ماله عندك. فأسلم اليهودي عند سماع ذلك. ولا شك أن علوم أئمة العترة تتفجر من يم[1] واحد ويزهر مصباحها من مشكاة واحدة». انتهى.

كـلام الأطـروش فـي الـروح

ما ذكره الهادي (عليه السلام) هو معنى ما ذكره الناصر للحق الحسن بن علي[2] (عليه السلام) حين سأله السائل عن قوله تعالى: ﴿ثم أنشاناه خلقاً آخر﴾[3]، فقال (عليه السلام): «التأويل فيه عندنا هو نفخ الروح فيه». وحكى عن علي (عليه السلام) وغيره: أنه نفخ الروح فيه.

قال (عليه السلام)[4]: «والخلق الآخر هو الروح المتحركة المأمورة المنهية الدراكة». قال: «والعقل يدل على ما ذكرناه». انتهى.

قلت: فلا وجه لقول البستي[5]: أنه لا يصح إعادة الضمير في «أنشأناه» على هذا التفسير إلى الخلق الأول الذي هو المصور قبل نفخ الروح فيه، وهو عائد إليه لا محالة، لأنا نقول: أن الصورة المصورة قبل نفخ الروح فيها، وإن كانت هي الصورة الثانية بعد نفخ الروح، ولكن لما اختلفت حالتها وتغيرت صفاتها فصارت، بصنع الله تعالى، ونفخ الروح فيها، حية دراكة، وقبل ذلك كانت صورة لا حياة فيها، فهي بنفسها صارت بقدرة الله سبحانه، ونفخ الروح فيها، خلقاً آخر. وأما قوله: «وسادتنا لا يثبتون الروح حية دراكة مميزة عاقلة متحركة»، فإن الناصر (عليه السلام) ليس بصدد التقليد في ذلك،

(١) اليم: البئر.

(٢) الأطروش، تقدمت ترجمته.

(٣) المؤمنون: ١٤.

(٤) يعني الناصر، تقدمت ترجمته.

(٥) البستي أحد مريدي الناصر، وله مصنف (الباهر) على مذهبه، تقدمت ترجمته.

لأنه وإن صرح بأن الروح من خلق الله سبحانه، وأنه لا يلزمنا معرفة الروح ما هو؟ حيث قال لمن سأله عن الروح: «أيخرج من البدن أو يموت فيه؟ فإن خرج منه إلى أين يكون مأواه من ضيق أو سعة؟».

فقال (عليه السلام): «هذه مسألة لو استغفر الله عنها سائلها وأقبل على ما يلزمه كان أولى به، فإنه لا يمتنع أن يستدل على أن الروح حية دراكة». وقد ذكر الهادي (عليه السلام) حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدواً﴾[1]: «أي أن أرواح الكافرين تجبرها ملائكة الله بكرة وعشياً بما أعد الله لها من النار والجحيم، فإذا كان يوم القيامة عند النفخة في الصور الأولى ماتت الأرواح كلها أرواح المؤمنين وأرواح الكافرين، والصور، فهو الصور المصورة، وترجع إليها روحها، ثم تحشر كل إلى داره ومكانه».

كلام الرسي عن الروح

وقال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) في جواب من سأله: «وسألت عن الأرواح بعد مفارقتها الأبدان أحية أم ميتة؟ أرواح المؤمنين إذا فارقت أبدانها في نعيم وكرامة، وأرواح الظالمين إذا فارقت أبدانها في خزي وندامة حتى ترد الأرواح إلى أبدانها في يوم البعث والقيامة، فإذا جاء ذلك فهو التخليد والدوام الذي ليس له فناء ولا زوال».

وقال الهادي (عليه السلام) في (جواب مسائل) الرازي أيضاً: «وقلت كيف يميت الله البدن ولا يميت الروح وكل سيموت؟ فأما معنى خبر الله من إحياء الروح، فإن ذلك بحكمة الله وفضله، وما أراد من الزيادة في كرامة المؤمنين وأراد من الزيادة في عذاب الفاسقين فجعل الأرواح حية باقية إلى يوم الدين لتكون روح المؤمنين بعد فناء بدنه بالبشارات والسرور والنعيم والحبور بما يسمع من تبشير الملائكة بالرضا والرضوان من الواحد ذي الجلال والسلطان، وما أعد له من الخير العظيم والثواب الجسيم كل ذلك يتناها إليه علمه، ويصل به من ربه فهمه، فيكون ذلك زيادة في ثوابه ومبتدأ ما يريده الله من

---

(١) غافر: ٤٦.

كرامة حتى يكون يوم القيامة المذكورة، ثم ينفخ في الصور النفخة الأولى، فيقع بهذا الروح من الموت ما يقع بغيره في ذلك اليوم فيموت ويفنى كما فني البدن أولاً، وكذلك تدبير الله في إبقاء روح الكافر بعد هلاك بدنه لما في بقاء روحه عليه من الحسرة والبلاء بما يعاني ويوقن ويبلغه من أخبار الملائكة وذكرها بما أعد الله له من الجحيم والاغلال والسعير وشرب الحميم وما يصير إليه غداً من العذاب الأليم، فروحه في خزي وبلاء وحسرات تدوم ولا يفنى العويل به والشقا، فيكون ذلك زيادة في عذابه وبلائه ومقدمة لما أراد الله من إخزائه حتى ينفخ في الصور فيحق بهذا الروح ما حق بغيره من الفوت، ويواقعه ما واقع جسمه من الموت، ثم النفخة الثانية من بعد موت كل شيء وهلاك كل حي ما خلا الواحد الفرد الصمد المميت الذي لا يموت المحيي الذي لا يخشى من شيء فوتاً، ولو كانت الأرواح تموت مع موت الأبدان لكان في ذلك فرح وراحة للفكار وغفلة وفرحة للأثرار، ولكان ذلك غماً وكآبة على المؤمنين ونقصاناً وتضعفاً لسرور الصالحين، فافهم ثاقب حكمة الله وتقديره وصنعه في ذلك وتدبيره وما جعل في تأخير موت الأرواح من الكرامة للمؤمنين والهوان للفاسقين، فإنك إن فكرت في ذلك بخالص لبك واستعملت فيه ما جعل الله من تركيب فكرك وصحت لك آثار الحكمة في ذلك». انتهى.

قلت: ويؤيد هذا ما روي عن أبي الدرداء أنه قال: «إن أعمالكم لتعرض على أمواتكم فيسرون بصالحها ويساؤون بسيئها»[1]. وكان أبو الدرداء يقول: «اللهم إني أعوذ بك من عمل أخزى به عند عبد الله بن رواحة[2]»، لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) آخا بينهما، ومات بن رواحة قبله. وعنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «الله الله في إخوانكم من أهل القبور، فإن أعمالكم تعرض عليهم». وعنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «تعرض أعمالكم على الموتى، فإن رأوا حسنة فرحوا بها واستبشروا، وقالوا: اللهم هذه ممنتك على عبدك فأتمها عليه، وإن رأوا سوءاً قالوا: اللهم راجع به»[3]. وعنه (صلى

---

(١) أخرج هذا الحديث أحمد في مسنده عن أسامة بن زيد بلفظ مختلف، الفتح الكبير ١/٢٩٢.

(٢) عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الأنصاري أحد الصحابة الأجلاء وهو ممن شهد بدراً والعقبة وموته وبها قتل سنة ٨ هـ تهذيب التهذيب ٥/٢١٢.

(٣) أخرج هذا الحديث أحمد في مسنده بلفظ مختلف، الفتح الكبير ١/٢٩٢.

الله عليه وآله وسلم): «ما من مؤمن يمر بقبر رجل كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا عرفه ورد عليه»[1]. والله أعلم.

تعريف الروح

وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (حقائق المعرفة): «اعلم: أن الروح جسم لطيف يجانس الهواء، والدليل على أنه جسم أنه قائم بنفسه بل لا يعلم الحيوان ولا يقدر إلا به». ألا ترى أن الدواب تحمل الأثقال فإذا زايلها[2] لم تحمل أنفسها فضلاً عن حمل غيرها. فصح أنه جسم، ولو كان عرضاً لضعف عن القيام بنفسه ومن الحمل للغير». وقد قال فيه القاسم[3] (عليه السلام) في جواب مسائل سئل عنها: «وسألته عن الروح الذي يكون في الحيوان؟ فقال: هو المتحرك الذي به يحيي الحيوان ويذهب ويقبل ويدبر ويعرف وينكر، وهو شيء لا يعرف بالعين وإنما يعرف بالدليل واليقين». انتهى. ثم ذكر كلام الهادي[4] (عليه السلام) في معرض الاحتجاج به والتأكيد لقوله.

قلت: وكلامه (عليه السلام) حسن جيد، وهو الذي يفهم من كلام القاسم، والهادي، والناصر (عليهم السلام). وكذلك حكى (عليه السلام) عن المؤيد بالله (عليه السلام) مالفظه: «وقال المؤيد بالله[5]، قدس الله روحه في (تعليق شرح الإفادة): والهواء جسمان لطيفان والعقل عرض، قال واختلف العلماء في الروح: فقيل يبقى بعد مفارقة الجسد حتى عند أزف القيامة، كما قال الله تعالى: ﴿ كل من عليها فان ﴾[6]. وقيل: لا يكون حياً بعد مفارقة الجسد». انتهى كلام المؤيد بالله (عليه السلام).

وقال الإمام الحسين بن القاسم[7] (عليه السلام) في جواب من سأله: «وسألت

---

(١)

(٢) لغة في أزال. الصحاح ٣/١٩٠١.

(٣) الرسي، تقدمت ترجمته.

(٤) يعني الإمام أحمد بن سليمان، تقدمت ترجمته.

(٥) الهاروني، تقدمت ترجمته.

(٦) الرحمن: ٢٦.

(٧) العياني، تقدمت ترجمته.

عن العقل ماهو في ذاته؟ وهو عرض ركبه الله في قلوب المتعبدين وجعله حجة على المكلفين. والعقل والنفس ضدان، وهما في القلوب متعلقان، والجسم والروح لهما موضعان، وأحقهما بحمل النفس والعقل والروح، لأن العقل والنفس روحيان، وهما في ذاتهما عرضان». إلى قوله (عليه السلام): «ثم نقول من بعد: أن الروح محل لهذه الأقسام، وأنه جسم لا يدري ما هو من الأجسام؟ لأن الروح ينتقل من الموضع إلى غيره وذلك بلطف الله وتدبيره، ولا يجوز الانتقال إلا على الأجسام وما ركب الله من الأجرام». انتهى.

وقال المنصور بالله عبد الله بن حمزة (عليه السلام) في (شرح الرسالة الناصحة): «والروح هو النفس المتردد في مخارق[1] الحي عند أهل العلم واللغة، ومنبعه من القلب، وليس للاتساع في ذكره هاهنا وجه. وقد قال الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (صلوات الله عليه) وعلق في صدره قلباً وركب فيه لباً وجعله وعاءً للعقل الكامل وحصناً للروح الحامل». انتهى ماذكره المنصور بالله (عليه السلام).

(وكذلك القول في كثير من مسائل فن اللطيف)، أي علم اللطيف المذكور في (رياضة الأفهام)[2]، وغيرها، (ونحو مساحة الأرض)، أي معرفة مقدارها وكم هي فراسخ و أميال أو أذرع وغير ذلك مما لادليل عليه[3] إلا التوهم[4].

---

(١) الخرق: الثقب في الثوب أو الشق في الأرض. وهذا المعنى هو الذي يعنيه المنصور، وجمعه خروق ولم أقف على مخارق على أنه جمع خرق قال في اللسان: «المخارق الملاص يخترقون الأرض بيناهم بأرض إذا هم بأخرى» ٢/١١٤٤.

(٢، ٣) يعني هنا دقيق الكلام وجليله كالكلام في الجواهر والأعراض والحديث في الطفرة والكمون وأصول الطبعيات، وقد اصطلح المتكلمون على تسمية الكلام في هذا الصدد «برياضة الافهام» قياساً على ما تقوم به الأبدان من رياضة، وإشارة المؤلف الأخيرة إلى ما كان من قبيل رياضة الأفهام كقياس مساحة الأرض بالأذرع والأميال بأنه مما لا دليل عليه إلا التوهم تبين لنا مدى رفض علماء تلك الفترة مناحي البحث في تلك العلوم باعتبار أن لا غاية دينية من وراء البحث في ذلك والاقتصار فحسب على المعاني الظاهرة التي لا شبهة في البحث فيها. وقد كان العلماء والفقهاء في فترة المؤلف وقبلها ينظرون بعين الريب والشك في عقيدة من يهتم بعلوم الكيمياء والطبيقات وينعتونهم بالمشعوذين، وقد وطد هذه الرؤية أن بعض من اهتم بذلك كان من الصوفية الذين لا هم لهم من وراء ذلك إلا استغلال علم الكيمياء، وكانوا يسمونه بالسيمياء، في إظهار المعجزات والكرامات التي تعلو من صيتهم وذكرهم لدى العامة.

(٤) علامة استدراك دون ذكر الاستدراك.

[١٧] (فصــل) فــي ذكــر فنــاء العــالــم وكيفيتــه

وكثير من أهل علم الكلام يذكر هذه المسألة في كتاب الوعد والوعيد، وبعضهم يذكرها في كتاب العدل ووجه المناسبة للجميع ظاهرة، وقد وقع الاختلاف في فناء العالم.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «والأقاويل الممكنة ثلاثة، ومع الاختلاف في فناء العالم، لأنه: إما أن يقع الإمكان لصحة عدم الأجسام، أو يقع الاعتراف بصحة عدمها، أو يقع التوقف في الأمرين جميعاً». قال: «فأما المنكرون لصحة عدمها فهم فريقان:

الفــريــق الأول

الذين يقولون بأزليتها، وهؤلاء هم الفلاسفة، فإنهم اعتقدوا أزلية العالم وأبديته لا لذاته بل لغيره، كما حكيناه عنهم في مسألة الحدوث.

الفـريـق الثـانـي

الذين لا يقولون بأزليتها بل يذهبون إلى أن الأجسام محدثة، ولكنها بعد دخولها في الوجود يستحيل عدمها. وهذا هو مذهب الجاحظ. فأما الفلاسفة فلا معنى للكلام عليهم ها هنا، لأن الكلام في فنائها إنما يتوجه على من يقل بحدوثها». انتهى.

وقد أشار الإمام (عليه السلام) إلى ذلك حيث قال: أئمتنا (عليهم السلام)، والجمهور من المعتزلة وغيرهم: (ويفني الله العالم).

واعلم: أنه لا خلاف بين أهل الإسلام في فناء العالم، وإنما اختلفوا في كيفيته على ثمانية وعشرين مذهباً ذكره في (شرح الأبيات الفخرية). واختلفوا أيضاً فيما به يعلم فقال بعضهم: يعلم بالسمع فقط، والعقل لا دليل فيه عليه، وهو قول أبي هاشم وقاضي القضاة. وقال بعضهم: في العقل دليل على معرفته كالشرع، وهو قول أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وأبي علي وأصحابه، وهو الحق.

ووجهه عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ما ذكره الهادي (عليه السلام) في (البالغ المدرك): «فلما تصرمت أعمار المطيعين ولم يثابوا وانقضت آجال العاصين ولم يعاقبوا وجب على قود[1] التوحيد واطراد الحكمة أن داراً بعد هذه الدار يثاب فيها المطيعون ويعاقب فيها المسيؤون. وهذه أمور أوجبتها الفطرة واستحقت بالإيمان». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام): «واعلم: أن الله لما ثبت أنه عدل حكيم عالم، وأنه لا يهمل الخلق ولا ضيع التدبير، ورأينا الناس ظالماً ومظلوماً». إلى قوله: «ورأينا العاصين مطلقين لما قيد المطيعون، ورأيناهم في دنياهم أهل نعم وتنعم وأهل ثروة في المال وهيئة في الدنيا وجمال، فلما رأينا الظالمين العاصين ماتوا ولم ينتصر منهم للمظلومين المطيعين ولا عوقبوا[2]

---

(١) القود القصاص، وقد علق صاحب اللسان بأنه لغة ضعيفة. ويأتي أيضاً بمعنى الخضوع، ولعل هذا ما يعنيه الهادي، أي الانقياد لقاعدة التوحيد. انظر الصحاح ٢ /٢٥٨، واللسان مادة: قود.

(٢) في الأصل: ولا عوقبوا لهم في الدنيا.

في الدنيا[1] علمنا عقلياً[2] ضرورياً: أن العدل الحكيم، جل وعلا، لا يترك خلقه مهملاً ولا يضيع لعامل عملاً، وأنه سيحدث دار للجزاء يثيب فيها المطيعين المظلومين ويعاقب فيها الظالمين العاصين، وأنه لا يعجزه ذلك، كما لم يعجزه خلق الدنيا وما فيها عبثاً[3]، تعالى الله عن ذلك». إلى آخر كلامه (عليه السلام)[4].

أبو علي: الله يفني العالم بخلق عرض وضده

وأما الشيخ أبو علي ومن تبعه فإن الوجه عنده غير ذلك وهو أنه يقول: أن العقل يجوز أن يكون للأجسام ضد يخلقه الله لفنائها وإعدامها، لأنه من جملة الذين يذهبون إلى أن الفناء عرض يخلقه الله لإعدام الأجسام مضاد لها، وذلك باطل بما سيأتي ذكره، إن شاء الله تعالى.

وأما كيفية فناء العالم، فإن الله سبحانه، يفنيه ويعدمه كأن لم يكن. وهذا كما ترى حكاه الإمام (عليه السلام) عن جمهور أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وغيرهم، قول أبي علي وأبي هاشم وغيرهم[5].

وقال (الجاحظ والملاحمية وبعض المجبرة)، وهم الكرامية: (محال) إعدامه، وإنما الفناء عندهم بمعنى التمزق والتغير والتبدد. والذي حكاه الإمام يحيى (عليه السلام) من استحالة إعدام العالم عن الجاحظ والكرامية فقط.

رد الجاحظ على القائلين بفناء العالم

وقال (عليه السلام): «واحتج الجاحظ والكرامية بأن العالم لو انتفى لكان انتفاؤه لا يخلو: إما أن يكون بمؤثر أولاً، ومحال أن يكون انتفاؤه لا بمؤثر، وذلك معلوم بالضرورة،

---

(١) علامة استدراك دون أن يورد ما استدرك.

(٢) في الأصل: عقلاً.

(٣) علامة استدراك دون استدراك.

(٤) علامة استدراك دون استدراك.

(٥) علامة استدراك دون أن يورد الاستدراك.

وإن كان انتفاؤه لمؤثر فلا يخلو حاله: إما أن يكون موجباً مختاراً ومحال أن يكون أمراً موجباً، لأن ذلك الموجب ليس إلا أن يقال: إن العالم ينتفي لطرؤ ضد، وهو الفناء والقول به باطل لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لا طريق إلى كون الفناء معنى مضاداً للجوهر فيجب نفيه.

وأما ثانياً: فلأن التضاد بينهما حاصل من كلا الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم، فليس انتفاء الجوهر بالفناء بأولى من انتفاء الفناء بالجوهر، فيجب إما انتفاؤهما جميعاً وهذا محال، وإما أن يكونا موجدين معاً مع تضادهما وهذا محال أيضاً، أو ينتفي أحدهما دون الآخر، وهو محال أيضاً، إذ لا مخصص فبطل أن يكون المؤثر في عدم العالم وانتفائه أمراً موجباً». قال: «ومحال أن يكون المؤثر في انتفاء العالم مختاراً، لأن الفاعل لا بد له من فعل يؤثر فيه والإعدام ليس أمراً ثبوتياً بل هو نفي محض فاستحال إسناده إلى الفاعل.

قلنا رداً على الجاحظ ومن تبعه في زعمهم أن إعدام العالم محال: انتفاء العالم وإعدامه لمؤثر مختار أثر فيه، وهو الله سبحانه وتعالى، كما ابتدعه واخترعه من لا شيء كذلك يعيده نفياً محضاً ولا شيء حينئذ غير الله الواحد القهار، ولا محال يلزم من ذلك (كذهاب المصباح)، فإنه يصير نفياً محضاً عدماً بعد كونه جسماً، (و) كذلك (السحاب) فإنه يصير عدماً محضاً بعد كونه جسماً، وذلك مشاهد بالضرورة (فليس) ما ذهبنا إليه من إعدام العالم (بمحال)، فإن قالوا: أن أجزاء المصباح والسحاب لم يصر عدماً محضاً وإنما تبددت وتفرقت في الآفاق.

قلنا: المعلوم بالضرورة أنه لم يبق من أجزاء المصباح ولا السحاب شيء فمن ادعى أنه بقي من أجزائهما أي شيء فعليه الدليل ولا يجد إلى ذلك سبيلاً، وليس إلى خلق الأجسام من العدم المحض بأعجب من إرجاعها إلى العدم المحض، (و) مما يدل على ذلك من السمع قوله تعالى: ﴿ هو الأول والآخر ﴾[1] الآية، فمعنى الأول: أنه تعالى، المتفرد بالأولية، أي كان ولا كائن غيره تعالى اتفاقاً، فكذلك يكون معنى قوله تعالى. والآخر أي

---

(١) الحديد: ٣.

المتفرد بالأخروية، أي الباقي بعد فناء كل شيء وإعدامه، ولو كان الفناء بمعنى التبديد والتفريق لما صدق عليه قوله تعالى، أنه الآخر أي المتفرد بالأخروية، لأنه قد شاركه في هذه الصفة الأجسام المتبددة والمتفرقة، وقوله تعالى: ﴿ وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده ﴾[1]، ولا تعقل الإعادة إلا بعد الإعدام. وقوله تعالى: ﴿ يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب ﴾[2] ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده ﴾[3]. وكان الابتداء عن عدم فكذلك تكون الإعادة عن عدم. وقوله تعالى: ﴿ كما بدأكم تعودون ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿ كل من عليها فان ﴾، وقوله تعالى: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾[5]. فهذه الآي كلها تدل على أن الفناء بمعنى الإعدام. (و) مما يدل على ذلك أيضاً ما ذكره في (النهج)، أي نهج البلاغة في (خطبة التوحيد) من قوله (عليه السلام): «فهو المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها، وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها بأعجب من إنشائها واختراعها وأنه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه (كما كان) «أي الله سبحانه وتعالى» (قبل ابتدائها)، أي المخلوقات كلها. «كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات وزالت السنون والساعات» إلى قوله (عليه السلام): «ولا شيء إلا الله الواحد القهار» وقوله (عليه السلام) في خطبة الأشباح: «الأول الذي لم يكن له قبل فيكون شيء قبله، والآخر الذي ليس له بعد فيكون شيء بعده» وهذا كله نص فيما ذهبنا من إعدام العالم.

فإن قالوا: الإعدام غير محال، ولكن لا يصح الإعادة إلا لتلك الأجسام المتبددة التي أطاعت الله تعالى، وعصته، ولو عدمت كان المعاد غيرها، ولو أعيد غيرها أدى إلى أن ينعم جسم لم يتعب في طاعة الله ومشاق تكليفه، وأن يعذب جسم لم يعص الله، وذلك لا يصح من الله سبحانه.

والجواب والله الموفق: إن الله سبحانه، قادر على إيجاد ذلك الجسم الذي أعدمه

(١) الروم: ٢٧.
(٢) في الأصل: للكتاب.
(٣) الأنبياء: ١٠٤.
(٤) الأعراف: ٢٩.
(٥) القصص: ٨٨.

بعينه وإرجاع ذلك الروح إليه وتنعيمه أو تغذيته، فلا تعد في ذلك بعد إقامة الدليل عليه، لأن الله على كل شيء قدير.

الاختلاف في المؤثر في إعدام العالم

واعلم: أن القائلين بصحة إعدام الأجسام اختلفوا، فالذي ذهب إليه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أن المؤثر فيه الفاعل المختار، وهو الله رب العالمين. وهو قول الخوارزمي[١] من المعتزلة، والباقلاني من الأشعرية، حكاه عنهم في (الشامل). وهذا أيضاً قول أبي الحسين الخياط، فإنه ذهب إلى أن الله تعالى، يعدم العالم ابتداء، كما أوجده، وجعل الإعدام مقدوراً لقادر، وهو قول الشيخ محمود الملاحمي أيضاً: أن الفناء مقدور لقادر، وإن لم يقل بعدم الأجسام. ذكر هذا شارح[٢] (الأبيات الفخرية).

المؤثر في الإعدام طرؤ

وقال جمهور المعتزلة: إن المؤثر في الإعدام طرؤ ضد للأجسام يسمى الفناء، ولا محل له.

وقال بعض الأشعرية وبعض المعتزلة: بل إنما كانت الأجسام باقية ببقاء قائم فيها، وذلك البقاء غير باق، بل يخلقه الله تعالى، حالاً بعد حال، فإذا لم يخلق الله ذلك عدمت الجواهر. وبعضهم قال: أن الجواهر باقية ببقاء لا في محل. وهذا يحكى عن بشر بن المعتمر. ومنهم من قال غير ذلك، ولا حاجة إلى الاشتغال بذكر هذه الأقوال الباطلة[٣] التي لا دليل عليها من عقل ولا سمع.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وأما المتوقفون في صحة إعدام الأجسام وفي إنكارها فهم بعض المتكلمين من المعتزلة والجويني من الأشعرية». قال: «ويكفيهم في

---

(١) محمود الملاحمي، تقدمت ترجمته.

(٢) محمد بن يحيى القاسمي، تقدمت ترجمته.

(٣) في الأصل: الباطنة.

تقرير ما قالوا القدح فيما احتج به القاطعون بصحة ثبوت عدمها من غير حاجة لهم إلى إيراد دلالة قاطعة على صحة الوقف». قال: «والمختار عندنا هو الوقف في صحة الإعدام لهذه الأجسام وأن فناء العالم هو القطع بزوال هذا النظام وتغيره عما هو عليه الآن». قال: وهذا قول الجاحظ، واختاره الخوارزمي في (كتاب الفائق)[1] قال: «والجواب عن أدلة القاطعين بصحة إعدام الأجسام، أما قوله تعالى: ﴿ هو الأول والآخر ﴾، فإنما دلت الآية على كونه تعالى، آخراً على الإطلاق، ولم يشعر ظاهرها بكونه آخراً لكل الذوات، وإذا كانت هكذا كان معناها: أنه تعالى، يبقى حياً بعد موت جميع الأحياء وحينئذ يسقط استدلالهم بها».

قلت: وفي هذا التأويل بعد لما بيناه من قبل. قال: «وأما قوله تعالى: ﴿ وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده ﴾، فإن ظاهرها حجة لنا، لأن الخلق هو التقدير والإيجاد، فالمعنى: أن الله خلق العالم، أي أوجده وقدره وابتدأه، فقوله بعد ذلك: «ثم يعيده» يسقط استدلالهم بهذا. وأما قوله تعالى: ﴿ كل من عليها فان ﴾، فلا نسلم أن الفناء حقيقة في العدم، بل المراد بالفناء الخروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها. ولهذا يستعملون الفناء في الموت، فيقولون: أفنتهم الحروب، وأفناهم الموت. وأما قوله: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾، فلا نسلم أن المراد بالهلاك: هو العدم، بل هو المراد به الموت، كما قال تعالى: ﴿ إن امرؤ هلك ﴾[2]، أي مات». قال: «وأما ما اعتمدوه من الإجماع، فالمعلوم أن الصحابة والتابعين لم يخوضوا في مثل هذه الدقائق؛ أعني فناء العالم بطرؤ هذا الضد الذي زعموه وسموه فناء، فكيف يمكن دعوى إجماعهم على ذلك؟ وأيضاً فإنه لم يثبت عندنا بدلالة قاطعة إجماع الصحابة والتابعين على أن الله تعالى يفني الخلق؛ بمعنى أنه يعدم ذواتهم، وإنما الذي نعلمه قطعاً هو أنه تعالى، يبقى بعد موتهم وتفرق أجزاؤهم». قال: «فهذا هو الكلام على أدلة القاطعين بإعدام الجواهر. وأما الذين قطعوا باستحالة العدم

(١) الفائق في أصول الدين، مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية عن الجامع المذكور.

(٢) النساء: ١٧٦.

على الجواهر، وهم الجاحظ والكرامية فنقول لهم: م تنكرون على من يقول: إن إعدامها متعلق بالفاعل وقولكم: الإعدام أمر سلبي فلا يجوز إضافته إلى الفاعل؟».

قلنا: هذا فاسد فإن الإعدام أمر معقول يفهمه العقلاء ويميزون بينه وبين سائر الحقائق، وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز إضافته إلى الفاعل ففساد إضافته إلى الفاعل لا تعلم بالضرورة.

الدلالة على التوقف في فناء العالم

قال: «فإذا بطل بما ذكرنا أدلة القاطعين بإعدام الجواهر بصحة العدم على هذه الأجسام واستحالتها ثبت ما نريده من صحة التوقف». قال: «ومعتمدنا في الدلالة على ما اخترناه نصوص القرآن وظواهره، وهي دلالتها على ما ذكرناه على أنواع ثلاثة:

منها

ما يدل على تغير أحوال السماء، كقوله تعالى: ﴿ إذا السماء انفطرت ﴾[1]، ﴿ فإذا السماء انشقت ﴾[2]، ﴿ يوم تمور السماء موراً ﴾[3]، ﴿ يوم تكون السماء كالمهل ﴾[4].

ومنها

ما يدل على تغير أحوال الأرض، كقوله تعالى: ﴿ وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ﴾[5]، ﴿ إذا زلزلت الأرض زلزالها ﴾[6]، ﴿ يوم ترجف الأرض والجبال ﴾[7].

---

(١) الانفطار: ١.

(٢) الرحمن: ٣٧.

(٣) الطور: ٩.

(٤) المعارج: ٨.

(٥) الحاقة: ١٤.

(٦) الزلزلة: ١.

(٧) المزمل: ١٤.

ومنهـا

ما يدل على تغير أحوال الأمور الحاصلة بين السماء والأرض، كالشمس، والنجوم، والجبال، والبحار وجميع الناس، كقوله تعالى: ﴿ إذا الشمس كورت. وإذا النجوم انكدرت ﴾[1]، أي سقطت، ﴿ فإذا النجوم طمست ﴾[2]، ﴿وإذا الجبال سيرت ﴾[3]، ﴿ وإذا الجبال نسفت ﴾[4]، ﴿ وإذا البحار سجرت ﴾[5]، ﴿ يوم يكون الناس كالفراش المبثوث ﴾[6]، وغير ذلك». قال: «فهذه النصوص كلها دالة على تغير أحوال هذا العالم وبطلان نظامه وتركيبه، فهذه التغيرات وغيرها من الأهوال التي اشتمل على وصفها الكتاب الكريم نعوذ بالله». قال: «فحصل من مجموع ما ذكرنا في هذه المسألة أن الاختيار في هذه الأمور شيئان: أحدهما الوقف في الإعدام. وثانيهما: القطع بتغييره من حالته التي هو عليها». قال: «فأما مازعمه الفلاسفة من استحالة التغيير على النفوس الفلكية والأجرام السماوية في تركيبها وأنوارها فقد بنوه على غير أساس، وهو اعتقادهم لأزليتها، وقد بينا في مسألة الحدوث[7] فساد قوله وبطلانه». قال: «فأما من قطع بإعدام هذه الأجسام بطرؤ ضد لها، وهو الفناء، وهم أصحاب أبي هاشم، فقد بنوه على إثبات الفناء معنى، وأنه يوجد لا في محل، وأنه ضد لهذه الجواهر، وكل هذه مقدمات صعبة مشتملة على تحكمات جامدة وخيالات فاسدة. وأما من قطع بالإعدام لأجل انقطاع شرط فهو مبني على القول بأن البقاء معنى تبقى به الجواهر، وقد قررنا فساده في مسألة البقاء، ومن اطلع على ما ذكرناه من قوانين الأدلة أمكنه الوقوف على ضعف كثير من مذاهب المتكلمين». انتهى ما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام).

واعلم: أنه قد ورد في القرآن الكريم آيات يدل ظاهرها على ما ذهب إليه الإمام

---

(١) التكوير: ١، ٢.

(٢) المرسلات: ٨.

(٣) التكوير: ٣.

(٤) المرسلات: ١٠.

(٥) التكوير: ٦.

(٦) القارعة: ٤.

(٧) يعني حدوث العالم من لا شيء.

يحيى (عليه السلام) وآيات أخر تدل على ما ذهب إليه الجمهور، كما قد ذكر بعض ذلك.

والحق أن إعدام الأجسام وإفنائها وبصيرها عدماً محضاً جائز صحيح من جهة الفاعل المختار، وهو الله رب العالمين، ولا استحالة فيه، كما زعمه الجاحظ ومن معه ولا يلزم منه محذور ولا جور، كما سبق تقريره. وأما وقوع ذلك فهو موكول إلى دليل السمع، فما صح منه فهو المتبع. وقد ورد في كلام بعض أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ما يدل على المذهبين معاً، من ذلك قول الهادي (عليه السلام) في جواب (مسائل أبي القاسم الرازي)، رحمه الله: «وسألت عن قول الله تعالى: ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ﴾[1]، تأويل تبدل: هو تغير، وتغييرها: هو نسفها على وجهها من الجبال، وبعثرة ما فيها من القبور. وبعثرة القبور: فهو إخراج ما فيها من الموتى وردهم بعد الفناء أجساماً أحياء. وتبديل حالها تسوية خلقها وعدل متفاوتها وقشع أوشاحها وتجديد بهجتها واستواء أقطارها حتى تكون الأرض مستوية فيحاء معتدلة الأرجاء لا تفاوت فيها ولا اختلاف». إلى قوله: «فهذا تبديلها وتغييرها. وكذلك تبديل السموات فهو رد الله لها إلى ما كانت عليه في الابتداء ثم يردها على ما هي عليه اليوم من الاستواء[2] من بعد أن يصير كالمهل، والمهل فهو شيء كالدهن يخرج من صفو القطران. فذكر الرحمن أنها تكون في يوم الدين كالمهل السائل بعد التجسيم الهائل، وهو قوله سبحانه: ﴿ يوم تأتي السماء بدخان مبين ﴾[3]: يريد أنها تعود إلى ما كانت عليه من الدخان، ثم ترد سموات مطبقات كما خلقت من الدخان.

أولاً: سموات مقدورات مجعولات، تبييناً منه سبحانه، لقدرته واطمئناناً لنفاذ أمره

---

(١) ابراهيم: ٤٨.

(٢) هذه كانت الفكرة الشائعة كما يبدو عن شكل الأرض على أن العلامة ابن حزم الأندلسي يذكر في فصله رأياً عن ذلك، وبين الهادي وبين ابن حزم توفي ٤٥٦ هـ حوالي قرن من الزمن. ابن حزم يقيم الأدلة على كروية الأرض ويقول في صدد ذلك: «وذلك أنهم قالوا أن البراهين قد صحت بأن الأرض كروية والعامة تقول غير ذلك. وجوابنا وبالله تعالى التوفيق أن أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض» انظر تفصيل كلامه في ٢/٩٥ من كتابه المذكور.

(٣) الدخان: ١٠.

فيما افتطر من أمره، فهذا معنى ما ذكره الله من تبديل الأرض والسموات، لا أنه يذهب بهما ويخلق سواهما من غيرهما، وإنما تبديله لهما وتغييره: نقلهما من حال إلى حال، والأصل واحد مستقيم غير فان ولا معدوم، مثل ذلك مثل خلخال من ذهب أو فضة كسر فصير خلخالاً أوسع منه قدراً، فكان قد بدلت خلقته وغيرت صنعته ونقلت حالته من حال إلى حال ومن مثال إلى مثال، فبدل تصويره وأصل فضته ثابت لم يبدل ولم يغير». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

وقال ولده المرتضى محمد بن يحيى (عليه السلام) في (الإيضاح): «وسألتم عن تبديل الأرض والسماء وكيف تبديلهما؟ فهما مبدلتان مغيرتان، كما قال ذو الجلال والإكرام. وسألتم عن بعث الخلق أقبل تبديلهما أم بعد؟» قال محمد بن يحيى، رضي الله عنه: «نقول في ذلك ما قال ذو الجلال والإحسان: ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار ﴾[1]، فذكر سبحانه، أنهما مبدلتان وأن الخلق من بعد ذلك مخرجون، وكذلك قال عز وجل: ﴿ وألقت ما فيها وتخلت ﴾[2]، فذكر أنها تمد ثم تلقي ما فيها من بعد مدها، وتغيير الأرض فهو تغيير ما عليها ونسف ما على وجهها وتغيير المنخفض والناشر منها، وتغيير خلقها وما هو الآن عليها وحدوث ما يحدثه الله سبحانه، مثل ذلك كمثل سوار من فضة قلب خواتيم، فالسوار قد راح عن صيغته وصار خواتيم والفضة هي هي بعينها لم تتغير ولا يقدر أحد أن يقول: هذا الخاتم هو سوار، لأنه قد راح عن صنعته الأولى. فهذا معنى التغيير للأرض، ومن ذلك ما قال ذوو الطول والامتنان لمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم): ﴿ ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا ﴾[3]، وإنما سألوه عنها يوم القيامة فقال عز وجل: ﴿ فيذرها قاعاً صفصفاً. لا ترى فيها عوجاً ولا أمتا ﴾[4] فأخبرهم، عز وجل، أنها يوم القيامة تنسف، وذكر سبحانه، استواءها يوم القيامة واعتدالها حتى لا يرفيها من عوجها ولا أمتها شيء». انتهى.

---

(١) ابراهيم: ٤٨.

(٢) الانشقاق: ٤.

(٣) طه: ١٠٥.

(٤) طه: ١٠٦، ١٠٧.

وفي كلام القاسم (عليه السلام) عن أهل البيت (عليهم السلام): أن الفناء عندهم على ثلاثة أضرب:

فالضـــرب الأول

فناء الأوقات وسائر الأعراض، وفناؤها عدمها، والعدم ليس شيء فيتوهم ويعبر عنه بغير ما يرجع إلى النفي والبطلان.

الضـــرب الثـانـي

فناء الحيوانات الشرية، وهو التفريق بين أرواحها وأجسادها بالموت.

والضـــرب الثـالـث

فناء الجمادات النامية والجامدة، وهو التفريق بين مجموعها بالبلاء والإحراق ونحوه. وفي كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام)ـــ المحكي عنه في (نهج البلاغة) الذي منه: «حتى إذا تصرمت الأمور وانقضت الدهور وأزف النشور أخرجهم من ضرائح القبور وأوكار الطيور وأوجرة السباع ومطارح المهالك سراعاً إلى أمره، مهطعين إلى معاده، رعيلاً صموتاً، قياماً صفوفاً، يتقدهم البصر، ويسمعهم الداعي، عليهم لبوس الاستكانة وضرع الاستسلام والذلة»ـــ ما يدل على كلام القاسم (عليه السلام): (وجه حسنه)، أي حسن فناء العالم: (التفريق)، أي التفرقة (بين دار الامتحان)، وهي دار الدنيا (ودار الجزاء)، وهي دار الآخرة، وذلك أن دار الدنيا دار تكليف وعمل وامتحان ومشاق وتعب، ودار الجزاء: هي دار المجازاة على ما سلف من الأعمال في دار الدنيا: إما بالثواب الدائم الجسيم أو بالعذاب السرمد الأليم، ولا عمل فيها ولا تكليف فيهما كالمتضادين فلا بد من التفرقة بينهما.

(فإن قيل: لِـمَ لم يكن الجزاء) من الله سبحانه، بالثواب والعقاب (في الدنيا) مع عدم فنائها؟

قال عليه السلام: (قلت وبالله التوفيق: لعلم الله تعالى، أن أكثر العصاة لا يوقنون به تعالى، وإن ظهرت عندهم الأدلة على ذاته وصفاته وصدق وعده ووعيده، (فلو أنه

تعالى، عاقبهم) في دار الدنيا (من) غير فنائها و (غير خلق ما يعملون به ضرورة)، أي بضرورة العقل أن ذلك الذي لحقهم عقوبة منه تعالى، لهم على عصيانهم (لم يعرفوا كون ذلك) العقاب الواصل إليهم في الدنيا (عقوبة) وجزاء لهم على عصيانهم (وإنما يعدونه)، أي ذلك العقاب في الدنيا (من نكبات الدهر) ونوائبه التي صارت تصيب غيرهم (كما يزعمون) ذلك ويتحدثون به في الماضين والباقين وينكرون كونه من الله تعالى، عقوبة لهم على عصيانهم. وهذا في حق العصاة، أما في حق الممتحنين من المؤمنين فكذلك أيضاً، (و) هو (أن أكثر الممتحنين) منهم (لو جوزؤوا) في دار الدنيا (مع عدم مثل ذلك)، أي مع عدم خلق ما يعلمون به ضرورة أن الواصل إليهم جزاء على طاعتهم، أي من غير فناء الدنيا (لم يعلموا ضرورة أن الواصل إليهم جزاء) على أعمالهم الصالحة، (بل ربما يحصل التجويز) منهم (أنه من سائر التفضلات) التي تفضل الله بها عليهم في دار الدنيا من النعم الجزيلة التي لا تحصى. (و) أيضاً لو وقع الجزاء (مع عدم كشف الغطا)، أي مع عدم اضطرارهم إلى معرفته تعالى، ومعرفة كونه جزاء (يخلق ذلك)[1]، أي يخلق ما يعلمون به ضرورة أن الواصل جزاء، أي لو وقع الجزاء في الدنيا ونزل العذاب بأهله لكان في ذلك (إثبات لحجة الأشقياء على الله) التي ذكرها الآن، إن شاء الله تعالى، وذلك (لانتفاء الفرق عندهم)، أي عند الأشقياء، أي والسبب في إثبات حجة الأشقياء على الله تعالى، انتفاء الفرق عندهم (بين من يخافه تعالى، بالغيب)، أي قبل نزول العقاب للأدلة العقلية والشرعية المؤدية إلى معرفته تعالى، وصدق وعده ووعيده فعملوا بمقتضاها، (وبين من لا يخافه) تعالى، (إلا عند مشاهدة العذاب) وحين لا تنفع التوبة ولا تقبل المعذرة فيتوهم الأشقياء استواء الفريقين فيحتجون على الله تعالى، (فيقولون) حين مشاهدة العذاب: (تبنا) عن عصيانك (كالتائبين) من الذين ماتوا قبلنا من المؤمنين، وأطعناك الآن (كالمطيعين) ممن سبقنا بالطاعة، فقد علمناك ضرورة وعلمنا صدق وعدك ووعيدك ضرورة، فلم لا تقبل توبتنا وطاعتنا وقد صرنا الآن كمن سبقنا بالتوبة والطاعة وهو حي مثلنا؟ وهذه حجة الأشقياء التي يتوهمونها على الله سبحانه.

(ومع الفناء)، أي فناء العالم (ثم البعث)، أي إحياء الموتى بعد ذلك وإرجاع

(١) مطموس في الأصل، وما أثبتناه من ع.

الأرواح إلى أجسادها (يعلمون علماً بتاً)، أي علمنا مقطوعاً به لا شك فيه ولا ارتياب (لأجل فنائهم) الذي شاهدوه (وإعادتهم) بعد ذلك وهم يشاهدون (أن الله حق) وأن ما وعد به وأوعد صدق، كما قال تعالى: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق ﴾، أي أطراف الدنيا ونواحي السماء من آيات قيام الساعة التي تتغير بها الأرض والسماء، ﴿ وفي أنفسهم ﴾ من الموت ثم الحياة ﴿ حتي يتبين لهم أنه الحق ﴾[1]، أي أن الله سبحانه، هو الحق لا ريب فيه وأنه مجازيهم بما عملوا.

هكذا سمعت تفسيرها منه[2] (عليه السلام) ويعملون بعد أن ما (وصل إليهم جزاء) لهم على أعمالهم (قطعاً)، أي علماً لا شك فيه (لإخبار الله تعالى، إياهم بذلك)، أي بالمجازاة، أخبروا بها (في الدنيا على ألسنة الرسل) المرسلين إليهم، (ولإخبارهم أيضاً في الآخرة به)، أي يخبرون في الآخرة أيضاً بأن الواصل جزاء من الجهتين، وقد علموا ضرورة أن الله هو الحق بما شاهدوه من الآيات (فيكون) ذلك الذي ذكرناه من العلم البت بالجزاء، ومشاهدة الآيات، وأن الدار دار خلود: إما نعيم لا نفاذ له، وإما عذاب لا انقطاع له، (أعظم حسرة)، وأي حسرة (على العاصين)، نعوذ بالله منها، حين يعلمون أنه لا انقطاع لما هم فيه من العذاب الأليم، (وأتم سروراً)، أي سرور (للمثابين) الذين آثروا الدار الآخرة على الدنيا حين يعلمون أنه لا نفاذ لما هم فيه من النعيم الدائمة، (مع انتفاء حجة الأشقياء على الله)، يعلمهم بالفصل بين الدارين بالفناء، فلا يمكنهم المساواة بين من تاب قبل موته وقبل مشاهدة العذاب، ومن تاب بعد ذلك، و (لأن الآخرة دار جزاء)، فلا يقبل منهم العمل ولا التوبة فيها، (لأنها دار عمل). فثبت بما ذكرناه حسن فناء العالم، لأجل المجازاة.

قال (عليه السلام) (والله أعلم).

قال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) في «جواب الملحد» حين قال له: «أنه قد بقي في قلبي شبهة فأحب أن تقلعها بحسن رأيك ونظرك». قال القاسم بن ابراهيم (عليه

---

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) يعني القاسم بن محمد إذ الشرفي تلميذه.

السلام): «هاتها لله أبوك!». قال: «خبرني عن الله، عز وجل، لم يميت الإنسان ويصيره تراباً بعد أن جعله ينطق بغرائب الحكمة، وبعد هذه الصورة العجيبة البديعة؟ ولم يفني العالم كله، أرأيت لو أن انساناً بنى بناء فنقضه لا لمعنى، هل يكون حكيماً؟».

قال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام): «ليس الأمر كما ظننت، أرأيت لو أن إنساناً بنى بناء للشتاء، فلما جاء وقت الصيف نقضه وبناه للصيف، هل يكون حكيماً» قال الملحد: نعم.

محاورة الملحد والقاسم الرسي حول الحكمة من الفناء

قال القاسم[١]: ولما[٢] قال: «لأن الذي اتخذه للشتاء لا يصلح للصيف، وكذلك الذي اتخذه للصيف لا يصلح للشتاء»، قال القاسم (عليه السلام): «وكذلك الله، عز وجل، خلق الدنيا وما فيها للابتلاء، فإذا انتهى إلى أجله وحينه أفناها ويعيدها ثانياً ليجزي الذين أساؤوا ما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا الحسنى، ولا يكون ذلك خروجاً من الحكمة، بل الحكمة في أن لا يضيع الثواب والعقاب». قال الملحد: «إن التوحيد والتعديل والرسل قد تكلم فيها ناس من أهل الملل، وكل شك في الميت هل يحيى أم لا؟ وكل يجيىء في ذلك بشيء، فإن دللت على إثباته[٣] وكيفيته لم يبق لي مسألة، وحينئذ آمنت بربي».

قال القاسم (عليه السلام): «أما الدلالة على حياته[٤] فأني قد وجدت، تبارك وتعالى، حكيماً قد امتحن خلقه وأمرهم ونهاهم، وكان قول من يقول بإزالة الامتحان داعياً إلى الإهمال، والإهمال داع إلى أن الله غير حكيم، وإذا جاز أن يكون العالم قديماً، لأنه لا فرق بين أن يفعل ما ليس بحكيم هذا الصنع العجيب وبين أن يقع فعل لا من فاعل والأشياء موجودة فتكون قديمة أزلية لا فاعل لها، ووجدنا هذا القول داعياً إلى التجاهل،

(١) يعني القاسم بن ابراهيم الرسي، تقدمت ترجمته.

(٢) في الأصل: ولم.

(٣) في الأصل: ثباته.

(٤) في الأصل: حياتها.

فلما كان ذلك كذلك صح أن الله حكيم، والحكيم لا يهمل خلقه، وإذا لم يهمل خلقه لم يكن بد من أمر ونهي، ولم يكن بد من مؤتمر وغير مؤتمر، وكان من حكم العقل أن يفرق بين الولي والعدو، ووجدنا أولياءه وأعداءه مستويي[1] الأحوال في الدنيا، لأنه، كما أن في الأعداء من هو موسر صحيح، وفيهم من هو معسر مريض، وكذلك الأولياء، فلما كانت في الدنيا أحوالهم مستوية، ولم يكن بد من التفرقة بينهما، صح أن داراً أخرى فيها يفرق بينهم، فيها يحيون وفيها ينشرون، إذ قد وجدت هذه الحال قد اشتملت بالكل الولي والعدو، وذلك، [معنى][2] قوله عز وجل: ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾[3].

وأما قولك: أخبرني عن كيفيتها، فإن الله، عز وجل، جعل الروح لجسد الإنسان حياة له كالأرض اهتزت بالماء وتحركت بالنبات كذلك الروح إذا صار في الإنسان صار حياً متحركاً إذا امتزج أحدهما بصاحبه».

قال الملحد: وكيف يمزج الروح بالبدن وقد صار تراباً؟ قال القاسم (عليه السلام): «وكيف يمزج الماء بالأرض الجامدة إذا صارت قحلة يابسة؟».

قال الملحد: «هو أن يمطر عليها ويجري فيها فتتصل أجزاء الأرض بأجزاء الماء بالمشاكلة التي بينهما فعندها تهتز وتتحرك».

قال القاسم (عليه السلام): «وكذلك الروح ترسل إلي ذلك التراب فيماسه ويمازجه فحينئذ يحيى الإنسان ويتحرك، ألا ترى إلى بدء خلق الإنسان كيف كان، أو ليس تعلم أنه كان تراباً؟ فلما جمع الله بينه وبين روحه صار إنساناً فأصل خلق الإنسان يدلك على آخره. أولا تسمع قوله تعالى: ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم. الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾[4]»؟

---

(١) في الأصل: مستوية.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

(٣) ص: ٢٨.

(٤) يس: ٧٩، ٨٠.

قال الملحد: «إنه ليس بين الروح والتراب مشاكلة فيما يعرف».

قال القاسم (عليه السلام): «فهل تعلم بين النار والشجر الأخضر مشاكلة؟».

قال: «نعم، وهي أنها مجموعة من الطبائع الأربع: إحداهن النار».

قال القاسم (عليه السلام): «الله أكبر هل تعلم بين النار ثلاثتهن مشاكلة».

قال: «لا».

قال القاسم (عليه السلام): «فكيف اجتمعن؟ أنه لما جاز أن تجمع النار مع الماء والأهوية والأرض بلا مشاكلة بينهن جاز للروح مثل ذلك».

فقال الملحد عند ذلك: «أشهد أن لا إلٓه إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وتغشت أمة ضلت عن مثلك». وأسلم وأحسن إسلامه، وكان يختلف إلى القاسم (عليه السلام) ويتعلم منه شرائع الإسلام.

[١٨] (فصـــل) فـي ذكـــر الـــرزق

الوجه في ذكره من أفعال الله سبحانه الدالة على عدله وحكمته وفيه مصالح الخلق ومنافعهم، فهو من أصول النعم التي تفرد الله تعالى، بخلقها، وهي عدل وحكمة.

واعلم: أن الرزق في الأصل مصدر يقال: رزقه الله المال رزقاً، وقد صار اسماً للأعيان.

قال في (الصحاح): «الرزق ما ينتفع به، والجمع أرزاق، والرزق العطا»(١) وهو في الاصطلاح: ما ينتفع به وليس للغير المنع منه سواء كان مما يملك كالأموال أو لا يملك كالقوة، والصحة، والعقل، والسمع، والبصر، والجوارح كالأيدي والأرجل وغير ذلك، وقد أشار إلى ذلك (عليه السلام)، فقال: (العدلية) جميعاً: (والرزق): هو (الحلال من المنافع)، وهو كلما ينتفع به من الأموال والعبيد وغير ذلك كالعقل والقوة والجوارح (والملاذ) من مأكول ومشروب ومنكوح ومشموم وكلما ينتفع به دون الحرام، فلا يسمى رزقاً.

---

(١) انظر ٤/١٤٨١.

وقالت (المجبرة: بل والحرام) يسمى رزقاً، فالحلال والحرام عندهم رزق رزقه متناولهما بناء على قاعدتهم في الجبر أن أفعال العباد من الله، تعالى الله عن ذلك.

(قلنا) رداً عليهم: لا خلاف أنه قد (نهى الله عن تناوله)، أي تناول الحرام (والانتفاع به)، فكيف يجعله رزقاً وهو ينهانا عنه، كما قال تعالى: ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً ﴾[1]، وغير ذلك، (فهو) أي الحرام، (كما لا يتناول)، أي كالذي لا يتناول (ولا ينتفع به) من الأشياء التي لا منفعة فيها أصلاً (وهو)، أي الذي لا يتناول ولا منفعة فيه (ليس برزق اتفاقاً) بيننا وبينهم. (وأيضاً لم يسم الله رزقاً إلا ما أباحه) لنا (دون ما حرمه) علينا كما قال تعالى: ﴿ ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ﴾[2]، أي خمراً مسكراً فلم يسمه رزقاً ﴿ ورزقاً حسناً ﴾[3]، أي خلاً وعنباً وتمراً، وسمى ما انتفع به من ثمرات النخيل والأعناب، وليس بمسكر رزقاً حسناً ولم يسم المسكر رزقاً. وهذا واضح. وأيضاً فإن أئمة اللغة وأربابها لا يسمون ما اعتقدوا تحريمه رزقاً.

قال (المسلمون: وما ورد الشرع بتحريمه) من أي شيء (فلا يحل لأحد) من الناس (تناوله).

فـرقـة الإبـاحيـة

وقالت (الإباحية)[4]، وهم فرقة من الباطنية: (بل يحل كلما علم من الدين تحريمه من الأموال والفروج وقتل النفس بغير حق وغير ذلك) من المحرمات سواء كانت عقلية أو شرعية، وما جاء في الكتاب الكريم والسنة مما يدل على التحريم فإنهم يتناولونه على ما يوافق هواهم ويقولون أن له باطناً خلاف ظاهره.

---

(١) النساء: ١٠.

(٢) النحل: ٦٧.

(٣) النحل: ٦٧.

(٤) انظر تفصيل ذلك في كتاب المقالات الإسلامية ككتاب البغدادي الفرق بين الفرق، والشهرستاني، الملل والنحل وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام.

وقالت (المزدكية)، وهم فرقة من الثنوية منسبون إلى شخص لهم يسمى مزدك، ويزعمون أنه نبي، وقد تقدم ذكرهم (والصوفية)[1]، وقد تقدم ذكرهم أيضاً فهؤلاء يقولون: (بل) يحل (كلما علم من الدين تحريمه من الأموال والفروج، وغير ذلك) من سائر المحرمات المعلوم تحريمها من دين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كالزنا واللواط والتدفيف[2] والغناء والزمر[3] والرقص وغير ذلك (إلا القتل) فإنهم لا يجيزونه، (قالوا، لأن المال مال الله) لا ملك للمخلوق فيه (والعبد عبد الله)، فيحل لعبده تناول ماله. (و) قالوا: إن (تناول النكاح) من زنا وغيره (محبة لله) لحلوله تعالى عز وعلا (في المنكوح) بناء على أنه تعالى، يحل في الصور الحسان، (تعالى الله عن ذلك) علواً كبيراً.

(لنا) عليهم جميعاً قوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق ﴾[4]، هذه الآية وغيرها كقوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾[5]، الآية. وقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا ﴾[6] الآية. وقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿ ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً ﴾[8]، وقوله

---

(١) يوضح المؤلف بصفة عامة رأي الزيدية في التصوف وعدم استساغته وإن كان ذلك لم يمنع من ظهور بعض المسوح الصوفية لدى بعض الزيدية كما نجد ذلك لدى الإمام يحيى بن حمزة والإمام المهدي أحمد بن يحى المرتضى وقد يفسر ذلك بمبدأ الزهد الذي يقره المذهب الزيدي ويحث عليه، على أن الذي يحير الباحث هو ظهور الكرامات والأمور الخارقة من قبل أئمة الزيدية وهو ما يتنافى مع المنحى العقلي الذي يتميز به الزيدية في فكرهم وإذا أردت الوقوف على ذلك فعليك بكتب السير الزيدية. أما قوله ان الصوفية يحلون كلما علم من الدين تحريمه، فهو قول مبالغ فيه.

(٢) يعني الضرب بالدف المعروف.

(٣) يعني الإطراب بآلة المزمار المعروفة.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) النساء: ٣٣.

(٦) آل عمران: ١٣٠.

(٧) البقرة: ١٨٨.

(٨) النساء: ٢٢.

تعالى: ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾[١]، (ونحوها) من الآيات كثير.

(و) لنا أيضاً: (ما ورد في قول لوط) من العذاب والآيات الناعية عليهم قبح أفعالهم، وقوله تعالى: ﴿ ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾[٢]، وقوله: ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾[٣]، الآية. (فهم)، أي الإباحية والصوفية (يتأولون هذه الآيات) المتقدم ذكرها (على ما يحبون ويطابق هواهم، وإن كان الكلام لا يحتمله)، أي لا يحتمل التأويل، (لأنهم باطنية، فهم لا يتقلدون بشيء من الشرائع) التي أمر الله بها ونهى عنها، فهم في الحقيقة من فرق الملحدين نحو تأويلهم قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»[٤]، بأن الولي: الذكر، وشاهدي العدل: الخصيتان على ما هو مقرر في كتبهم). هكذا رواه الإمام (عليه السلام) عنهم.

أقوال الباطنية في تأويل حديث الرسول وثعبان موسى

ومن ذلك قولهم: أن ثعبان موسى عبارة عن حجته، وإحياء الموتى: عبارة عن العلم، ونبع الماء من بين أنامل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إشارة إلى كثرة علمه، والجنابة: إظهار العلم، وغير ذلك، (وذلك) منهم تصميم على الكفر و (رد لما علم من الدين ضرورة، فهو تكذيب لله ورسوله)، وذلك كفر إجماعاً.

قال (المسلمون: وما حيز من مباح)، أي ما حازه أحد من مباح كالماء والحطب والصيد والأرض البيضاء[٥] التي لا أثر ملك فيها، (أو) حازه أحد وقبضه (بتكسب مشروع)، أي أحله الشارع نحو الشراء والإيهاب والإجارة، ونحو ذلك فهو ملك من حازه، ولا يجوز لغيره تناوله إلا برضاه.

---

(١) المائدة: ٩٠.

(٢) الأنعام: ١٥١.

(٣) النساء: ٩٣.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده ١/ ٢٥٠.

(٥) يعني الأرض التي لا زرع بها.

رأي المطرفية في ملكية العاصي

وقالت (المطرفية)، وهم فرقة من الزيدية منسبون إلى رئيس لهم اسمه مطرف بن شهاب كان في وقت الصليحي علي بن محمد(١)، قالوا: (لا ملك لعاصي) فما حازه العاصي وقبضه فهو مغتصب له، لأن الله لم يرزقه ولا أذن له في تناول شيء من رزقه.

(لنا) حجة عليهم (الآيات) القرآنية وهي كثيرة الكثيرة(٢) نحو قوله تعالى: ﴿ ويجلعون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم ﴾(٣) الآية، وقوله تعالى: ﴿ قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاء بغير علم وحرموا ما رزقهم ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿ لا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نزرقكم وإيّاهم ﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿ أم من هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه ﴾(٦) الآية، وغير ذلك، والكلام عائد إلى الكفار.

(و) لنا عليهم أيضاً: (الإجماع) من الأمة أن العاصي يملك ما كسبه من الحلال، وأنه يحرم اغتصابه إلا بحق. قالوا: جاز تغنيم أموال الكفار بالإجماع، وكذلك البغاة، فدل على أنهم غير مالكين لها، وما وجه ذلك إلا المعصية.

قلنا: ما ذكرناه من الآيات والإجماع دليل صريح واضح على أن الكفار والعصاة يملكون ما كسبوه كما ذكرنا، وجواز تغنيم أموالهم لا ينافي الملك، لأنه بدليل خاص عقوبة لهم في الدنيا، كما جاز سبي الكفار وقتلهم، فكذلك تغنيم أموالهم على وجه العقوبة، وكذلك أهل البغي.

---

(١) مؤسس الدولة الصليحية في اليمن كان في بداية أمره كما يقول بامخرمة من أسرة سنية إلا أن الداعي الإسماعيلي عامر بن عبد الله الزواحي رغبه في الإطلاع على كتب الإسماعيلية ومن ثم اعتنق عقيدة الإسماعيلية، بدأ دعوته إلى الإسماعيلية سنة ٤٢٨ هـ. استطاع الصليحي أن يجعل من اليمن دولة واحدة وكانت مشتتة في شكل إمارات، قتل سنة ٤٥٩ هـ. انظر بامخرمة، قلادة النحر ٢/لوحة ٦٠٠، والهمداني الصليحون في اليمن ٦٢، ٦٣ وانظر تفصيل ذلك في دراستنا للإسماعيلية الفصل الأول من القسم الثاني.

(٢) هكذا في الأصل.

(٣) النحل: ٥٦.

(٤) الأنعام: ١٤٠.

(٥) الأنعام: ١٥١.

(٦) الملك: ٢١.

(فرع: والرازق) لجميع الأحياء (هو الله) تعالى، لأنه (الموجد للرزق والواهب له) والخالق له، سواء كان جسماً أو عرضاً لا يقدر عليه غيره، فهو الرازق حقيقة لا غيره تعالى.

العدلية: يطلق الرازق مجاز على الإنسان

قالت (العدلية: وقد يطلق) اسم الرازق مجازاً، كذا ذكره النجري في شرحه (على نحو الواهب من البشر)، أي من بني آدم، كالنادر والمتصدق، وإنما سمي رازقاً (لكونه مبيحاً للموهوب) والمنذور، والوجه أن الله سبحانه، قد ملك عبده ما حازه وقبضه من الرزق بأي أنواع التملكات، فإذا أذن ذلك العبد لغيره وأباح له التصرف فيما قد ملكه سمي رازقاً مجازاً (خلافاً للمجبرة)، فإنهم قالوا: لا يصح إضافة الرزق إلى العباد رأساً، لأن جميع الأفعال عندهم من الله تعالى.

(لنا) حجة عليهم: قوله تعالى: ﴿ وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى من المساكين فارزقوهم منه ﴾[1]، وغير ذلك.

قلت: والعهدة استقراء اللغة، فإن كان الرازق في اللغة هو الخالق للرزق كان إطلاقه على نحو الواهب من البشر محال، وإن كان الرازق في اللغة هو معطي الرزق كان إطلاقه عليه حقيقة لا مجازاً. وأما قول المجبرة فمبني على أصل منهدم.

---

(١) النساء: ٨.

[١٩] (فصـل) فـي التكسـب[1]

(والتكسب)، أي السعي في طلب الرزق بالتجارة والإجارة وجميع الحرف وكالزراعة وغرف الماء والاحتطاب وغير ذلك (جائز)، بل قد يكون واجباً أما لنفقة أبويه العاجزين أو أولاده الصغار ونحو ذلك.

واعلم: أن طلب الرزق ينقسم إلى خمسة أقسام:

واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحظور.

أما الواجب: فحيث يخشى بتركه الضرر على نفسه من الجوع والعري ولا يندفع ذلك إلا بالتكسب، فيجب التكسب عقلاً، لأن دفع الضرر عن النفس واجب، وكذلك يعرف حيث يجب عليه نفقة أبويه العاجزين أو أطفاله أو زوجته، وإن لم يتضرروا، وكذلك حيث يعرف من نفسه أنه إن لم يتكسب وقع في الحرام، ولا يقال إن هذا ينافي ما أمر به من الزهد في الدنيا فإن هذا من أهم الواجبات، ولهذا قال (صلى الله عليه وآله وسلم):

(١) زيادة لضرورة التبويب.

«طلب الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة»[1]. وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «إن الله يحب المؤمن المحترف»[2]، وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «من كدّ على عياله كان كالمجاهد في سبيل الله».

والمندوب من طلب الرزق: حيث يكون مع الإنسان دون كفايته وهو يخاف التضرر واستعمال قلبه، وهو آمن من الوقوع في الحرام، ومع التكسب يكون حاله أقوم.

والمكروه: حيث التكسب يشغله عما هو أفضل من طلب الرزق ومعه كفاية.

والمباح: حيث يكون التكسب من الحلال للتلذذ بالمطعوم والملبوس والمنكوح، ولم يقترن بذلك وجه ندب ولا كراهة ولا وجوب.

والمحظور: حيث يكون التكسب بالوجه الحرام وكان قاصداً به المكاثرة والمفاخرة والمضاهاة[3]، ونحو ذلك، ومن هذا النوع السؤال للناس، فإنه حرام لما فيه من إسقاط الحياء والمروءة وأذية الناس وإظهار جحود نعمة الله سبحانه، ولقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من فتح باباً من السؤال فتح الله عليه سبعين باباً من الفقر»، ونحو ذلك.

واعلم: أن الله سبحانه، هو المقدر للأرزاق بين عباده فقسمها بينهم على ما يشاء بحسب المصلحة، وفضل بعضهم على بعض بلوى منه تعالى، للمفضلين والمفضولين، كما قال، عز وجل: ﴿ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾[4].

وقالت المطرفية: إن الله سوى بين عباده في الرزق وقد تقدم الرد عليهم في مسألة الآجال.

وقالت (الحشوية): وقد مر ذكرهم ومثل قولهم (تدليس الصوفية)، أي القول الذي تظهره الصوفية للتدليس على أغمار الناس، فقالوا فيه مثل قول الحشوية وهو أنه

---

(١) أخرج هذا الحديث الديلمي في مسنده، الفتح الكبير ٢/٢١٢.
(٢) أخرجه الطبراني في الكبير عن زيد بن أرقم الفتح الكبير ١/٣٥٤.
(٣) في الأصل: المظاهاة.
(٤) الزخرف: ٣٢.

(لا يجوز التكسب لمنافاته التوكل) الذي أمرنا به، ولأنه لا يأمن الكاسب أن يغصب عليه ما كسبه ظالم فيتقوى على ظلمه، ولأنه قد اختلطت الأموال والتبس الحلال بالحرام.

وأما (تحقيق مذهب الصوفية) فليس تحريم التكسب عندهم لمنافاته التوكل، (بل لأن إباحته)، أي إباحة الرزق (أغنته)، أي أغنت المتكسب (عن المشقة) في طلب الرزق، لأنهم يقولون أن الأموال مباحة، كما سبق ذكره عنهم.

(قلنا) جواباً عليهم: أن التكسب (لم ينافِ التوكل)، لأن الزارع يلقي بذره في الأرض متوكلاً على الله في إنباته وتمامه ونزول الغيث وسلامته من الآفات، ثم أهل السفر في البر والبحر يقطعون القفار ويخوضون البحار ابتغاء فضل الله وتوكلاً عليه في صرف العوائق عنهم وتمام السلامة لهم (سيما مع المخاطرة به)، أي بالرزق (في القفار) التي هي مأوى اللصوص (وعلى متون أمواج البحار) التي لا يؤمن منها هلاك الأنفس والأموال من شدة الرياح ومن سكونها كما قال تعالى: ﴿ أم أمنتم أن يعيدكم فيه تارة أخرى فيرسل عليكم قاصفاً من الريح فيغرقكم بما كفرتم ثم لا تجدوا لكم علينا تبيعاً ﴾[1]، وقوله عز وجل: ﴿ إن يشأ يسكن الرياح فيظللن رواكد على ظهره إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور. أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ﴾[2].

الرد على الصوفية في إباحة الأموال

وأما قولهم: أن الأموال مباحة فهو إنكار لما علم تحريمه من الدين ضرورة، (وأدلة تحريم أموال الناس) بغير إذن شرعي (لا ينكرها إلا كافر) جاحد لما أنزل الله من الأحكام والحدود، وكفى بذلك كفراً.

واعلم: أن ضمان الله سبحانه، رزق عباده وكفالته لهم به، كما قال عز وجل: ﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿ إن الله هو الرزاق

(١) الإسراء: ٦٩.
(٢) الشورى: ٣٣، ٣٤.
(٣) هود: ٦.

ذو القوة المتين ﴾[1] ، لا ينافي التكسب وطلب الرزق ، لأن الله تعالى ، جعل الدنيا دار عمل فلابد من السعي في الأغلب للرزق فيها ، وهو من جملة الأعمال الواجبة ، أو المندوبة ، أو المباحة ، أو المحرمة ، أو المكروهة ، كما مر ذكره ، والله سبحانه قادر على أن يرزقهم طعاماً مصنوعاً أو غير مصنوع ، كما في الجنة ، ولا يقال أن موت من يموت بالجوع أو العطش ينقض ضمانه تعالى ، لأن ذلك سبب من أسباب الموت جعله الله تعالى ، لمصلحة للمكلف أو عقوبة كما مر ذكره في الآلام .

(١) الذاريات : ٥٨ .

[٢٠] (فصـــل) فـــي الأســـعـــار

و الوجه في ذكرها كونها من مصالح الخلق ومن أفعال الله سبحانه، التي هي عدل وحكمة.

(و) اعلم: أن (السعر) في اللغة هو (قدر ما يباع به الشيء، فإن زاد على المعتاد) في أغلب الزمان (فغلاء)، أي فهو سعر غالي، (وإن نقص منه فرخص)، أي فهو سعر رخيص.

قال في (الصحاح): «والسعر واحد أسعار الطعام» وفي (الضياء): «السعر هو الذي يقوم عليه الثمن وهو غالب في المأكولات المثليات. (وقد يكونان)، أي الغلاء والرخص (بسبب من الله تعالى، حيث أنعم بزيادة الخصب)، بكسر الخاء، وهو نقص الجدب بكثرة الأمطار والبركة في الثمار، وذلك (في الرخص وحيث امتحن) تعالى، عباده (بزيادة الجدب) بفتح الجيم، وهو نقص الخصب.-وهذا (في الغلاء)، وإذا ضم الجدب إلى الخصب فتجامعا للمناسبة فيقال: خصب وجدب. (و) قد يكون الغلاء والرخص (بسبب الخلق)، وذلك (حيث جلب التجار) القوت وغيره مما يباع (من موضع

خصب) أو نحو (إلى أخصب منه) أو نحوه وذلك (في الرخص، وحيث تغلب بعض الظلمة على أكثر الحبوب ونحوها) من الثمار وغيرها من المبيعات (ومنعها عن الناس) فلم يبعها ولم يهبها[1] منهم، وهذا (في الغلاء) . والغلاء مأخوذ من الغلو، وهو تجاوز الحد، والرخص مأخوذ من الرخص، وهو اللين، يقال: كف رخص البنان، إذا كانت لينة اللمس .

قالت (الحشوية والمجبرة: بل الكل) من أسباب الغلاء والرخص (من الله تعالى) ، بناءً على نسبة الأشياء كلها إلى الله تعالى .

(قلنا) جواباً عليهم : (قد ورد النهي عن الاحتكار) للقوتين من نحو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : «من احتكر طعاماً أربعين يوما فقد برىء من الله ، عز وجل، وبرىء الله منه »[2] ونحو ذلك (و) رد النهي (عن بيع الحاضر للبادي) نحو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا يبيعن حاضر لباد دعو الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[3]، وما ذلك إلا (لأجل ذلك)، أي لأجل كون الاحتكار وبيع الحاضر للبادي[4] سبباً في الغلاء والاحتكار، وبيع الحاضر للبادي فعل للعباد، ولأجل ذلك جاز التسعير في القوتين .

---

(١) غير مقروءة.

(٢) أخرجه ابن عساكر عن معاذ بن جبل الفتح الكبير ٣/ص ١٥٠ .

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٢/ص ٤٢ .

(٤) في الأصل: للباد.

[٢١] (فصــل) فــي حقيقــة التكليــف ووجــه حسنــه

(و) اعلم: أن حقيقة (التكليف)، أي في (لغة) العرب (تحميل ما يشق)، أي ما يتعب المكلف ويشق عليه، يقال كلفني فلان عمل كذا، أي حملني مشقته ويدخل في ذلك الفعل والترك، نحو كلفني ترك الشرب وترك الأكل. (و) (حقيقة) التكليف (اصطلاحاً)، أي الحقيقة العرفية التي اصطلح عليها أهل الشرع: (البلوغ والعقل)، فيقال: فلان مكلف، أي بالغ عاقل، وأصله من تسمية السبب باسم المسبب. (و) حقيقته (شرعاً)، أي الحقيقة الشرعية التي أثبتها الشارع: (تحميل الأحكام) الخمسة، سواء كانت عقلية أو شرعية، فيقال: كلف الله فلاناً، أي حمله وألزمه فعل الصلاة والزكاة وأداء الأمانة، وترك الظلم، ونحو ذلك من سائر التكليفات اللازمة في الأغلب للمشقة، وكذلك حبب الله ترك المكروه وفعل المندوب فهو محمل إياهما، وإن كان على وجه الرخصة، فحقيقته في الشرع بعض حقيقته في اللغة.

(ووجه حسنه)، أي حسن التكليف: (كونه عرضاً) للمكلف (على الخير)، وهو الفوز بالنعيم الدائم والدرجات العالية في جنات عدن مع التعظيم الذي لا يكون إلا مع

الثواب، كما مر ذكره في مسألة إيجاد الخلق سواء سواء، فكما أن إيجاد الخلق تفضل من الله سبحانه عليهم، مع إظهار الحكمة، كذلك تكليفهم. وأيضاً قد تقرر أن الله سبحانه، عالم بكل المعلومات، وأنه تعالى، غني لا يفتقر إلى شيء من الممكنات، فإذا تقرر هذان الأصلان ثبت أن الله حكيم في أفعاله لا يفعل شيئاً من القبائح، فإذا صدر من جهته فعل من الأفعال وغمض على أفهامنا بيان وجه المصلحة على جهة التفصيل رددناه إلى هذه القاعدة، وقضينا بكونه حكمة وصلاحاً، سواء كان تكليفاً أو غير تكليف، وسواء كان تكليفاً لكافر أو مؤمن.

وهذا جواب مقنع لا يرد عليه شيء.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «واعلم: أن الشرائط المعتبرة في حسن التكليف: منها ما يرجع إلى المكلف الحكيم: وهو: أن يكون منعماً بأصول النعم، وهي خلق الحي، وخلق حياته، وخلق شهوته، وإكمال عقله، وتمكينه من المشتهيات، ونصب الأدلة، وأن يكون تعالى، مزيلاً للأمور المانعة عن تحصيل الأفعال المكلف بها، وأن يكون تعالى، مزيحاً للعلل بتحصيل ألطاف، على رأي الموجبين لها[١].

شروط التكليف والمكلف

فأما ما يرجع إلى المكلف، فهو أن يكون قادراً على تحصيل ما كلف به من فعل أو كف، وأن يكون عاقلاً، لأن العقل هو ملاك ومركب الأمانة، وإن يكون مشتهياً للشيء الذي منع منه ونافراً عن الشيء الذي أمر بفعله، لأن معقولية التكليف لا تحصل إلا بما ذكرناه من المشقة، وأن يكون عالماً بصفة الفعل الذي كلف بتحصيله من واجب أو ندب، وعالماً بصفة القبيح ليكون متمكناً من تركه.

(١) هم أصحاب اللطف من معتزلة بغداد، فهؤلاء يرون أنه يجب على الله إحداث اللطف للمكلفين، وكما يعرفون اللطف بأنه تقريب فعل الطاعة إذ ذلك أصلح. وفي القول باللطف خلاف كبير بين المعتزلة، إذ كما يرى بعض المعتزلة أن القول بمثل ذلك يؤدي إلى الجبر وهو عكس مذهبهم في الاختيار. انظر تفصيل ذلك في المغنى ١٢/ص ٤ وما بعدها وما سيأتي من كلام المؤلف في الفصل التالي.

وجـود إبليـس زيادة في التكليـف

وأما ما يرجع إلى الفعل المُـكلَّـف به، فهو: أن يكون ممكن الحصول صحيح الوقوع، لأن التكليف بالمحال متعذر، وأن يكون له صفة زائدة على حسنه كالواجب والمندوب. وأما المباح فلا يمكن التكليف به، إذ لا صفة له زائدة على حسنه، وإن يكون المكلف به شاقاً فعلاً أو تركاً». (وكذلك الزيادة فيه)، أي في التكليف، فإنه عرض على الخير (من نحو إمهال إبليس) اللعين إلى يوم القيامة والتخلية بينه وبين العباد في إغواء من أطاعه منهم، (و) كذلك (التخلية) بين الظالم والمظلوم، والقوي والضعيف مع قدرته تعالى، على منع الظالم من المظلوم، وليتم التكليف، لأنه لو منع الظالم من المظلوم بالقسر والإلجاء لما كان للذي يترك الظلم ثواباً ولا صح النهي عن الظلم، لأنه غير مطاق حينئذ فلا يتم الكليف.

المتشـابه من القـرآن من الزيـادة في التكليـف

(و) كذلك (إنزال المتشابه) من القرآن الكريم، فإنه من الزيادة في التكليف، لأن فيه امتحاناً للمكلفين وإتعاباً لهم بوجوب رد المتشابه إلى المحكم، كما قال الله سبحانه: ﴿ هو الذي أنـزل عليك الكتـاب منـه آيـات محكمـات هن أم الكتـاب وأخـر متشابهات ﴾[1] الآية، فمن رد المتشابه إلى المحكم خلص عن إثم التشبيه والتجسيم ونسبة القبيح إليه سبحانه، وغير ذلك، ويفوز بالأجر العظيم والثواب الجسيم. (و) كذلك (تفريق آيات الأحكام) الخمسة التي أوجب الله معرفتها، جعلها سبحانه، مفرقة في القرآن وعلى المكلف البحث عنها والطلب لها، وذلك زيادة في التكليف والمشقة ليعظم الأجر والثواب.

آيات الأحكـام أكثـر من خمسمـائـة آيـة

وقد قيل: أن آيات الأحكام خمسمائة، والحق أنها أكثر من ذلك، وقل ما تخلوا آية

---

(١) البقرة: ٢٥.

لا يؤخذ منها حكم، والله أعلم. (و) كذلك زيادة التكليف (إبقاء المنسوخ) حكمة مع بقاء الناسخ له في القرآن يتلى مع تلاوته، فإن في ذلك من زيادة التكليف ما لا يخفى، (ونحو ذلك) كزيادة الشهوة والدواعي والابتلاء بالمصائب والآلام والتكاليف الشاقة كالجهاد وغير ذلك، (لأنها عرض على استكثار الثواب) بالصبر على أداء الفرائض والوقوف عند الحدود، وبهذا يعلم بطلان قول من زعم أن الألطاف واجبة على الله سبحانه وتعالى. (وهو)، أي العرض على استكثار الثواب حسن من الله تعالى، كأصل التكليف، فإنه لما كان حسناً لكونه عرضاً على الخير، فكذلك الزيادة فيه لكونها زيادة في الخير.

تكليـــف ما لا يطـــاق

قال (المسلمون) كافة: (ولم يكلف الله) سبحانه وتعالى، (ما لا يطاق) أحداً من عباده لكونه قبيحاً، وقبحه معلوم بضرورة العقل، والله تعالى، لا يفعل القبيح، ألا ترى أن العقلاء يذمون من أمر الأعمى بنقط المصحف، ومن لا جناح له بالطيران ويستضعفون[1] عقله، وكانت المجبرة لا تلتزمه، ولو قالوا: أن الأفعال كلها من الله تعالى، وأنه لا يقبح منه تعالى، قبيح، بل قالوا: بأنه لا يليق من الحكيم لما فيه من النقص شاهداً، ولم يزالوا على ذلك حتى صرح أبو الحسن (الأشعري) بجوازه جرياً على قياس مذهبهم وقواعدهم من نفي التقبيح العقلي والقول بإيجاب القدرة للمقدور ونحو ذلك من القواعد المنهارة، فقال: (بل كلف الله أبا جهل) اللعين، واسمه عمرو بن هشام وكنيته أبو الحكم، (ما لم يطق)، وذلك (حيث أمره)، أي أبا جهل (أن يعلم ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وبالإيمان معاً)، أي بهما[2] معاً، (ومن جملة ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الأخبار) من الله تعالى، (بأنه)، أي أبا جهل (كافر)، أي يموت على الكفر، فيستحق دخول النار، (فإعلامه)، أي إعلام أبي جهل (به)، أي بكونه يموت كافراً (تكليف) من الله لأبي جهل (ويلزم منه التكليف) من الله أيضاً

(١) في الأصل: يستفضون.
(٢) مطموسة بحبر في الأصل.

(بلازمه) ، أي لازم العلم بأنه يموت كافراً ، وهو حصول الكفر منه ليكون الاخبار من الله سبحانه ، بأنه يموت كافراً مطابقاً للواقع ، وإلا كان كذباً أو [كان][1] كاشفاً عن الجهل في حقه تعالى ، وكلاهما لا يجوزان على الله تعالى ، وحينئذ يكون هذا تكليفاً له بالكفر مع الإيمان ، والجمع بينهما لا يطاق وذلك واضح الاستحالة .

(والجواب) عما زخرفه هذا الشقي الغوي وأعتقد أنه قد أتى على باطله وافترائه على ربه بشيء ، والله الموفق ، إلى الصراط السوي والمنهج الرضي بلطفه وتنويره وهدايته وتيسيره أن نقول :

أمـا أولاً

فإن أبا جهل لم يكلف بالعلم بأنه كافر ، وإن أخبر به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما لم يكلف بالعلم بأن في المدينة منافقين مردوا على النفاق ، وكما لم يكلف العلم بأن امرأة لوط من أهل النار وامرأة فرعون من أهل الجنة ، وأن الله سبحانه ، أغرق فرعون وخسف بقارون وغير ذلك اتفاقاً ، وقد جاء بذلك كله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) .

وأمـا ثانياً

فلا شك (أن كفر أبي جهل، لعنه الله، سبب للإعلام) من الله سبحانه، (بأنه) ، أي أبا جهل (كافر ضرورة) ، أي علم أن كفر أبي جهل هو السبب في الإعلام من الله سبحانه ، بأنه كافر ضرورة ، أي بضرورة العقل ، أي بديهته ، والكفر قد فعله أبو جهل باختياره له وتأثيره على الإيمان من غير مانع ولا حائل بينه وبين الإيمان ، ولو آمن أبو جهل لكان الله سبحانه وتعالى ، يعلم منع الإيمان ، لأن علم الله سبحانه ، سابق للمعلوم غير سائق إليه ولا مؤثر فيه ، وهذا كما تراه واضح لمن انقاد لحكم عقله (لا) كما عكس الغوي أبو الحسن الأشعري من أن ذلك (الإعلام) من الله سبحانه، بكفره (سبب لحصول كفره) ، لأنه لا تأثير لعلم الله تعالى ، في حصول الكفر من العبد ولا الإيمان البتة ، كما ذكرناه وإنما علمه تعالى ، بذلك سابق غير سائق ، (وإذا لم يكن الإعلام سبباً) لكفره

---

(١) زيادة من ع.

(لم يلزم التكليف) من الله تعالى، لأبي جهل (بالكفر) بل حصل منه الكفر باختيار واتباع هوى نفسه، فثبت أن الله تعالى، لم يكلفه بالكفر وإنما كلفه بالإيمان.

دليل آخر على عدم تكليف أبي جهل بالكفر

(وأيضاً) فإنا نستدل على عدم تكليف أبي جهل بالعلم بأنه كافر بدليل آخر فنقول: (لم يكلف أبو جهل العلم بأنه كافر)، كما زعمه الأشعري (لحصوله)، أي العلم بأنه كافر (عنده)، أي عند أبي جهل (بسبب كفره)، فهو عالم بأنه جاحد لما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومنكر لشرعه، وإذا كان عالماً بذلك كان تكليفه بأن يعلم ذلك محالاً، (إذ) هو (تحصيل الحاصل)، وتحصيل الحاصل (محال، وكذلك أمر الحكيم به)، أي بتحصيل الحاصل (محال) فلا يأمر به تعالى، لأنه ينافي الحكمة، (فثبت أنه لم يكلف) أبو جهل (إلا بالإيمان) بالله سبحانه، (فقط)، لا بالعلم بأنه كافر وذلك واضح.

قلت: وهذا الدليل حيث كان المورد بالكفر هو جحد ما جاء به الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وإنكاره، لأن أبا جهل يعلمه قطعاً. وأما إن كان المراد بالكفر هو كونه من أهل النار فلا قطع بأن أبا جهل قد علم ذلك، لأن الله سبحانه، إنما أعلم[1] نبيه بذلك، فهو كقوله تعالى: ﴿ وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾[2]، ولو فرضنا أنه علمه فهو ليس بمكلف أنه يعلمه كما في قصة أبي لهب، فهو وإن كان قد سمع قوله تعالى: ﴿ سيصلى ناراً ذات لهب ﴾[3]، فإنه منكر لكونه كلام الله سبحانه.

قيل: وأيضاً فإن قوله: ﴿ تبت يدا أبي لهب وتب ﴾[4] خرج مخرج الوعيد لا الإخبار المحض، وبينهما فرق، وهو أن الوعيد مشروط من جهة المعنى بعدم التوبة، وفيه

(١) في الأصل: علم.

(٢) هود: ٣٦.

(٣) المسد: ٣.

(٤) المسد: ١.

نظر. وهذان الدليلان على بطلان تكليف ما لا يطاق من جهة العقل. وأما السمع فهو، وإن كان لا يصح الاستدلال به في هذه المسألة عند الجمهور فهو مثير لدفينة العقل ومؤكد له، ولعله (عليه السلام) لم يرد الاستدلال به على أصل المسألة للاستغناء بدليل العقل، وإنما أراد إبطال قول الأشعري وإثبات كفره[1] مما التزمه، لأنه مقر بالقرآن وأنه كلام الله تعالى.

ولهذا قال (عليه السلام) (مع أن ما ذكره الأشعري) من تكليف ما لا يطاق رد لقوله تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[2]، ونحوها كقوله تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه ﴾، وقوله تعالى: ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾[4]، ونحوها، ومن رد آية من كلام الله سبحانه، فلا شك في كفره.

---

(١) التكفير بالتأويل أو الإلزام يقول به بعض الزيدية وبعض المعتزلة كالشيخ محمود الملاحمي، على أن يحيى بن الحسين ينقل رأي جمهور الزيدية في أنهم لا يقولون بالكفر بالإلزام والكفر بالإلزام كما يعرفونه بأنه: «أن تلزم الغير على ما تقول به على ما لا يقول به» كالمجبرة فإنه يقولون بالجبر ولكنهم لا يقرون بأنهم يقولون بذلك انظر تفصيل ذلك في طبقات الزيدية/ق ٣٨، ٣٩ للمؤلف المذكور.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) البقرة: ١٨٥.

[٢٢] (فصــل) في الألطـاف وحقيقتهـا وبيـان أحكـامهـا

وأما حقيقتها فاللطف في اللغة بمعنى اللطافة وهي نقيض الكثافة، واللطافة والكثافة من صفات الأجسام، واللطف في عرف اللغة ما قرب من نيل الغرض وإدراك المقصود حسناً كان أو قبيحاً، قال الشاعر:

لو سار ألـف مدجـج في حاجة ــــ ما نالها إلا الـذي يتلطـف[1].

وأما في اصطلاح المتكلمين فهو ما ذكره (عليه السلام): (واللطف: تذكير) للمكلف (بقول أو غيره حامل) ذلك القول أو غيره (على فعل الطاعة أو ترك المعصية) لأجل كونها طاعة أو معصية من دون إلجاء إلى ذلك، وسواء كان القول من الله تعالى، أو من غيره كالنظر والاعتبار وسائر الأفعال. وإنما قلنا: لأجل كونها طاعة ليخرج ما يحمل على ذلك وليس بلطف كمحبة الشرف والسمعة فإنها، وإن حملت على فعل الطاعة أو ترك المعصية، فليست لطفاً في الاصطلاح. وقلنا: من دون إلجاء يخرج ما يحمل على فعل الطاعة وترك المعصية على جهة القسر والإلجاء فلا يسمى لطفاً، وأما ما قرب من القبيح فلا يسمى في الاصطلاح لطفاً بل يسمى مفسدة.

---

(١) لم أقف على قائل هذا البيت.

قال الإمام المهدي في (الغايات): «وأما قسمة اللطف فله ثلاث قسم:

الأولى

لطف توفيق، ولطف عصمة، ولطف مطلق.

فالتوفيق: هو اللطف الذي يفعل عنده الطاعة لا محالة من دون إلجاء.

والعصمة: هي اللطف الذي يترك لأجله المعصية لا محالة.

واللطف المطلق: هو ما كان المكلف معه أقرب إلى امتثال ما كلف.

الثانية

ينقسم اللطف إلى ما هو من فعل الله كالآلام، وإلى ما هو من فعل العبد كالصلاة، وإلى ما هو من فعل غيره وغير الله. وسيأتي تفصيل ذلك.

الثالثة

ينقسم إلى:

واجب: وهو الذي من فعل الله تعالى، سواء كان لطفاً في واجب،
أو مندوب: وهو ما كان من فعلنا لطفاً في مندوب أو ترك مكروه». انتهى.

قلت: وهذا بناء على أن الشرائع الطاف[1]، وأن الألطاف واجبة على الله، وسيأتي إبطال ذلك، إن شاء الله تعالى.

أسماء المصلحة

وقال القاضي عبد الله بن زيد العنسي في (المحجة البيضاء): «اعلم: أن المصلحة

---

(١) يعني أن ما أمر به الله، من الصلاة وزكاة وحج إلى غير ذلك من التكاليف الشرعية. هي في الأصل لطف في تقريب عمل الطاعة أو الخير بوجه عام، وقد استدل أصحاب هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ (العنكبوت: ٤٥) والمعتزلة هم القائلون بذلك انظر تفصيل ذلك في شرح القلائد ق ٥٣ والمغني ١٢/٣٣ وما بعدها. وقد وافق بعض الزيدية المعتزلة في القول بذلك، والمؤلف وكذا الإمام القاسم صاحب الأساس من معارضي القول بذلك، وكما أشار المؤلف بأنه سوف يتعرض لنقده ونقضه فيما سيأتي.

تسمى مصلحة وصلاحاً لما كانت جارية مجرى المنفعة، فإنها مقدمة المنفعة العظيمة التي الثواب الدائم. وتسمى لطفاً لما قرب من نيل الغرض، وتسمى إزاحة لعلة المكلفين».
قال: «وهذه الأسماء تطلق[1] عليها سواء فعل المكلف عندها الحسن وانتهى عن القبيح أم لا. وتسمى توفيقاً إذا كان المكلف يختار عندها الطاعة ولا يخل بها. وتسمى عصمة إذا كان المكلف ينزجر عندها من المعصية بحيث لا يفعلها أصلاً، لأن التوفيق والعصمة أسماء مدح وتعظيم لا يطلقان إلا على من تستحقه، وهو من يأتي بالطاعات ويتجنب المقبحات، فيقال: هو موفق ومعصوم، وإن كان اسم المعصوم إنما ينطلق في الاصطلاح على من اعتصم عند اللطف من الكبائر مثل قولنا في رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هو معصوم من الكبائر والمسخفات من الصغائر والمباحات، ويجوز أن يطلق اسم التوفيق على المؤمن لما كان يختار طاعة الله عند الألطاف التي يفعلها له عز وجل». انتهى.

واعلم: أن الوجه في ذكر الألطاف هنا وإن كانت غير واجبة على الله سبحانه وتعالى، كونها من تفضلات الله سبحانه، التي فيها غاية العدل والحكمة، كما ذكر في أصل التكليف. (و) حقيقة (الالتطاف) من المكلف: هو العمل (بمقتضاه)، أي بمقتضى اللطف الحامل على فعل الطاعة أو ترك المعصية، وهو الفعل للطاعة والترك للمعصية.

حقيقة الخذلان

(و) أما حقيقة (الخذلان): فهو في اللغة ترك العون والنصرة، وفي اصطلاح الشرع: (عدم تنوير القلب بزيادة في العقل الكافي) في حسن التكليف تنويراً (مثل تنوير قلوب المؤمنين، كما مر) ذكره في فصل الكلمات المتشابهة. فعلى هذا الخذلان ضد تنوير القلب.

وقال الإمام المهدي (عليه السلام): «هو منع اللطف ممن لا يلتطف». قال: «وتسميته حينئذ لطفاً مجازاً، إذ لا يلتطف به المخذول».

---
(١) في الأصل: تتطلق أو تنطلق، الكلمة غير مضبوطة بالإعجام كما هو الحال في المخطوطة.

قلت: ولا مانع من تسميته لطفاً حقيقة، وإن لم يفعل الملطوف فيه، لأنه قد حصل معناه الحقيقي، وهو التقريب، ولهذا قالوا: ومن كان له لطف وفعل به فإنه لا يجب، لأن اللطف ليس بموجب للملطوف فيه، وإلا وجب أن يزيل الاختيار ويرفع التكليف، وإنما يقرب إلى الملطوف فيه فلا يلزم أن يؤمن عنده كل أحد. ذكره القاضي عبد الله بن زيد العنسي في (المحجة البيضاء).

حقيقـــة العصمـــة

وحقيقة (العصمة) في اللغة: المنع عن الوقوع في الأمر المخوف، وعليه قوله تعالى: ﴿لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم ربي﴾[1].

قال في (الصحاح): «العصمة: الحفظ، يقال عصمته فانعصم، واعتصمت بالله سبحانه، إذا امتنعت بلطفه من المعصية»[2].

وأما في الاصطلاح فهي: (رد النفس عن تعمد فعل المعصية أو) تعمد (ترك الطاعة، مستمراً)، أي يمنع نفسه من فعل المعصية وترك الطاعة عمداً أبداً، وذلك (لحصول اللطف) الحامل على ذلك وحصول التنوير للقلب (عند عروضها)، أي عروض الطاعة والمعصية، وهذا موافق لما ذكر في (الصحاح). وظاهر كلام الإمام المهدي (عليه السلام) والعنسي، رحمه الله، المتقدم ذكره، خلافه، والله أعلم.

قال (عليه السلام): قال (المهدي (عليه السلام)، وأبو هاشم: ويجوز كون فعل زيد لطفاً لعمرو) فيدعوه ذلك الفعل الصادر من زيد إلى فعل الطاعة أو ترك المعصية، (و) كذلك (يجوز تقدم اللطف) سواء كان من فعلنا أو فعل الله تعالى على الملطوف فيه، لأن حقيقة اللطف هو ما دعا وقرب إلى فعل الطاعة أو ترك المعصية، فيصح أن يكون ذلك الداعي والمقرب متقدماً (بأوقات) كثيرة، (ولو) كان اللطف (قبل بلوغ المكلف) فإنه لا يخرجه ذلك عن كونه لطفاً (ما لم يصر ذلك) المتقدم (في حكم

---

(١) هود: ٤٣.

(٢) انظر ٥/١٩٨٦.

المنسي)، فإن صار في حكم المنسي لم تصح فيه حقيقة اللطف، وهو الدعاء والتقريب، والمعنى؛ أنه لا يسمى لطفاً لا أنه لا يجوز تقدمه إذا صار في حكم المنسي، لأن اللطف غير واجب على الله تعالى، كما سبق (خلافاً لأبي علي) في المسألتين معاً فقال: لا يجوز أن يكون فعل زيد لطفاً لعمرو ولا يجوز تقدم اللطف بأكثر من وقت واحد، وهو وقت حصول الدعاء الذي لا تعقل اللطفية إلا به، قال: إذ يجب أن يقع اللطف على أبلغ الوجوه في اللطفية.

خلاف أبي علي في تقدم اللطف بأوقات كثيرة

(لنا) حجة على ماذهبنا إليه (حصول الالتطاف بالمواعظ) والخطب والتذكير بالأمم الماضية وما نزل بهم من الهلاك، (وهي) بلا شك (فعل الغير)، وإلا فما فائدة الوعظ والتذكير. (و) كذلك يحصل الالتطاف (بأموات القرون الماضية) كعاد وثمود (وبهدم مساكنهم)، فإن في ذلك عبرة للمعتبر وتذكرة للمذكر، كما أشار إلى ذلك تبارك وتعالى، في قوله: ﴿ وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل أفلا تعقلون ﴾[1]، (وهي)، أي القرون الماضية (متقدمة) بأوقات كثيرة.

(١) الصافات: ١٣٧.

[٢٣] (فصـــل) في أحكـام اللطـف

وغيـره مما زعـم كثير مـن أهـل علـم الكـلام أنـه واجـب علـى الله

تعـالـى الله عـن ذلـك علـواً كبيـراً

قال (عليه السلام): (وما يفعله الله تعالى) لعباده من المصالح الدينية والدنياوية وغيرهما (قطعاً)، أي لا يتركه بل يفعله، أي لا بد أن يتفضل به (لا يقال بأنه واجب عليه تعالى) عن ذلك، لإيهامه التكليف، أي إيهام الوجوب كون الله تعالى، مكلفاً بذلك الواجب، لأن الوجوب فيه تحميل الكلفة والمشقة، وذلك لا يجوز عليه تبارك وتعالى، وما أوهم الخطأ فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

اعلم: أنه قد ثبت أن الله سبحانه، متفضل بإيجاد الخلق وبتكليفهم وبزيادة التكليف كالامتحان بخلق إبليس وإمهاله، والتخلية بينه وبين من يضله من الغاوين، وزيادة الشهوة، وتكليف الأمور الشاقة كالقتال ونحوه، وكقتل النفس في زمن موسى (عليه السلام) وامتحان أهل القرية بخروج الصيد يوم السبت، وغير ذلك من زيادة التكليف، وكل ذلك تفضل من الله سبحانه، وإحسان، وهو عدل وحكمة، لأنه عرض على استكثار الخير اتفاقاً، وإذا كان كذلك فلا معنى لإيجاب الألطاف ولا غيرها على الله

تعالى، إذ لا وجه يقتضي وجوبها مع حصول التمكين من الله سبحانه، للمكلفين بالقوة والآلات من الطاعة والمعصية، والوعد على الطاعة بالثواب، والوعيد على المعصية بالعقاب، ومع كونه تفضلاً وإحساناً، لأنه عرض على استكثار الخير، وهو ما أعد الله سبحانه، من الثواب الذي لا يحصى والنعيم الجليل الذي لا يفنى، في مقابلة العمل اليسير المنقطع، قد قابل نعم الله سبحانه، في الدنيا، التي هي أكثر وأجل من أن تحصى، كما قال تعالى: ﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ﴾(١)، وذلك محض التفضل، ثم أخبرنا الله سبحانه، بأنه يتفضل على المطيعين بزيادة الهدى وتنوير البصيرة والإعانة لهم على الطاعة وجميع أمورهم، وذلك من مقدمات ما وعدهم به وتفضل عليهم من الثواب، وأخبرنا، جل وعلا، بأن من عصاه وخالف أمره واتبع هواه سلبه الله تعالى، هذه الزيادة والتنوير وخلاه وشأنه ووكله إلى نفسه، وذلك أيضاً من مقدمات ما أعد الله له من العذاب في الآخرة إلا أن يرجع إلى ربه ويتوب من عظيم ذنبه فيرجع الله عليه بالهداية وزيادة البصيرة. وهذا هو المعلوم من العقل والسمع وأقوال الأئمة (عليهم السلام) والقرآن مملوء بذكر هذا المعنى.

وأما ما ابتدعه المعتزلة في تقسيم الألطاف التي ذكروها وإيجابها على الله سبحانه، فلم أعرف وجهه ولا وقفت عليه في أقوال أهل البيت (عليهم السلام) والله أعلم. وقد نقلت من أقوالهم في ذلك ما لا بد في معرفة مقاصدهم.

قال بعض المعتزلة ومن وافقهم: يجب على الله ستة أمور وهي:

اللطف للمتلطفين.

والعوض للمؤلمين.

والانتصار للمظلومين من الظالمين.

وقبول توبة التائبين.

والإثابة للمطيعين.

والتمكين للمتمكنين.

قالوا: فالثلاثة الأولى ليس الموجب لها ابتداء التكليف، والثلاثة الأخر يوجبها ابتداء التكليف. وقال بعضهم هي ثمانية هذه الستة: ونصرة المظلومين، وبعثة المستحقين.

---

(١) ابراهيم: ٣٤.

الإمام يحيى: اتفاق المعتزلة والزيدية على القول بوجوب اللطف

وقال الإمام يحيى في (الشامل) ما لفظه: «اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على القول بوجوب اللطف والعوض والثواب على الله تعالى، وغير ذلك من الأمور الواجبة عليه من أجل التكليف، فأما ما لا يتعلق بالتكليف كالأفعال المبتدأة فلا يوصف بكونه واجباً، وإنما يوصف بكونه نعمة وإحساناً وتفضلاً كأصل التكليف نفسه». قال: «وذهب محققوا الأشعرية كالجويني والغزالي وصاحب (النهاية) إلى أنه لا يجب على الله تعالى، واجب أصلاً ولا لأجل سبب آخر»[١].

الرد على المعتزلة بأن الطاعات شكر وليست لطفاً

قلت: وفي إطلاق القول عن العدلية كافة نظر، فإن مذهب الجلة من أهل البيت (عليه السلام) وغيرهم من شيعتهم أنه لا يجب على الله سبحانه، لعباده شيء، وإنما هو متفضل عليهم بكل منفعة ومصلحة دينية أو دنياوية حسبما ذكره الإمام (عليه السلام).

(و) لنا حجة ثابتة على ما ذهبنا إليه، وهي، (لأن الطاعات) لله سبحانه وتعالى، (شكر) له، جل وعلا، (لما يأتي إن شاء الله تعالى)، في كتاب النبوة، وإذا كانت الطاعات شكراً لله تعالى، (فالثواب) الذي زعموا وجوبه على الله تعالى، (تفضل منه) تعالى، على المثاب (محض)، أي خالص من شائبة الوجوب عليه تعالى.

قال العنسي، رحمه الله: «وأما قول القائل أنه يلزمكم أنه لا يجب الثواب على الله تعالى، على هذه العبادات، لأن هذه العبادات توازي نعم الله لكونها شكراً عليها، وليس يجب على المشكور على النعمة السالفة نعمة أخرى توازي شكر الشاكر له.

فالجواب: إنا نقول قد بينا أن العقل يقضي بأن العبادة واجبة علينا شكراً لله تعالى، على أصول النعم وأن سائر النعم لا تحصى ولا تعد، وأنه يستحق عليها الشكر لا محالة، ومن المعلوم أن هذه العبادات لا توازي الأقل من نعم الله تعالى، بل لو أن بعض الآدميين أعطانا ما هو دون حاسة العين والسمع والبصر ونصبنا له ما يرضيه هذا النصب

(١) انظر الاحياء للغزالي ١/٩٩، والإرشاد للجويني ٢٧١، والمحصل للرازي ٢٠٤.

في الصلاة في اليوم والليلة لكان قليلاً في ضمن بعض تلك النعم، وإن كنا ذكرنا أنه لا اعتبار بالمقدار في الشكر بل ما يقع من الإعظام والإجلال والخضوع والتذلل. فقط وبلوغ المبلغ العالي في ذلك، فالثواب من الله تعالى، على ذلك تفضل وإنعام، ولولا ذلك لما كان متفضلاً علينا بأصل التكليف، لأنه إذا كان الثواب يتنزل منزلة الأجرة على الأعمال فقد ثبت في الشاهد إن من استأجر أجيراً على عمل من الأعمال ليعطه أجرته، فإنه وإن استحق عليه الأجر على ذلك فإنه لا يكون متفضلاً عليه بذلك الاستيجار، فلو كان إنما عرضنا، تعالى، بالتكاليف الشاقة لأجل أن يعطينا هذه الأجرة التي هي الثواب العظيم لا يكن متفضلاً علينا بالتكليف، وقد ثبت أنه متفضل علينا بالتكليف لما بينا أن التكليف ليس إلا إكمال العقل المتضمن لوجوب واجبات، وقبح مقبحات، وحسن محسنات، وخلق الشهوة والنفار اللذان يتعلقان بالأفعال والترك على ما تقدم بيانه».

قال: «فإن قيل: أنه كان يمكنه أن يغنينا بالحسن عن القبيح فلا يشق علينا الفعل، فلأجل جعله شاقاً علينا استحقينا عليه الثواب، ووجب عليه تعالى، فعله.

قلنا: وما تعني بقولك: إنا نستحق عليه تعالى، فعله؟ فإن عنيت بذلك أنه يحسن منه تعالى عند ذلك المنافع العظيمة المقرونة بالإجلال والتعظيم، وكان لا يحسن منه ذلك التعظيم أولاً قبل هذه الأفعال والتروك. فهذا صحيح، ولكنه لا يجب إذا حسن منه تعالى، عند فعله، ولم يحسن عند ألا يفعل ذلك أن يقال بأنه واجب عليه. ألا ترى أنه يحسن المدح والتعظيم، وإن لم نقل: كان ذلك واجباً عليه. وإن عنيت بذلك أنه لو لم يفعله تعالى لكان التكليف قبيحاً فقد بينا أن ذلك لا يدل على وجوب الفعل، وإن أردت باستحقاقنا للثواب عند فعل الطاعات واجتناب المقبحات: ان الثواب جار مجرى المدح من المنعم للشاكر على النعم والأيادي لما فعل العمل الحسن، وهو الشكر فذلك صحيح ولا يقتضي أن ذلك واجب عليه، وإنما يحسن منه ذلك كما يحسن من سائر العقلاء، وإنما يختص القديم تعالى، في الثواب بأنه قد علم أنه يجازي به ووعد به على الامتثال لأمره فصار مستحقاً عليه كاستحقاق الموعود على الواعد له بالوفاء، وليس هذا من الوجوب في شيء».

قال: «فإن قيل: لو لم يجب الثواب على الله تعالى، لحسن منه الإخلال به، ومعلوم أن ذلك قبيح.

قلنا: إن الله تعالى، كان يحسن منه أن يخل بالثواب بأن لا يتقدم منه الإنعام، فأما بعد الإنعام منه فإن إخلاله بالثواب يكشف عن أمرين قبيحين:

أحـدهمـا

كون التكليف قبيحاً، لأنه يكون قد فعله لا ليصل المكلف إلى المنافع التي هي منافع الثواب، فيكون التكليف إما عبثاً وإما ظلماً.

وثـانيهمـا

أنه يكشف عن الكذب في وعده بالثواب للمقربين، وهم القابلون لإنعام رب العالمين. فهذا القبح عند الإخلال بالفعل إذا كشف عن قبح غيره ودل عليه فإنه لا يقتضي وجوب ذلك الفعل». انتهى.

ومما يدل على ما ذكرنا من أنه لا يجب على الله سبحانه لعباده شيء ما رواه المؤيد بالله[1] (عليه السلام) في (كتاب سياسية المريدين) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال لأبي ذر، رحمه الله: «يا أبا ذر إن حقوق الله أعظم من أن يقوم بها العباد ولكن أمسوا تائبين وأصبحوا تائبين»[2]. ومن أقوال الأئمة (عليهم السلام) قول الوصي، كرم الله وجهه، في بعض خطبه بصفين ما لفظه: «ولكنه جعل حقه على العباد أن يطيعوه وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضلاً منه وتوسعاً بما هو من المزيد أهله».

ومن دعاء (الصحيفة) لزين العابدين علي بن الحسين (عليه السلام): يا إلهي لو بكيت إليك حتى سقط اشفار عيني، وانتحبت لك حتى ينقطع صوتي، وقمت لك حتى تنتثر قدماي، وركعت لك حتى ينخلع لك صلبي، وسجدت لك حتى تنفقأ حدقتاي، وأكلت الأرض طول عمري، وشربت ماء الرماد آخر دهري، وذكرتك في

---

(١) الهاروني أحمد بن الحسين، تقدمت ترجمته.

(٢) الحديث هكذا في الأصل ولم أقف على تخرجه.

خلال ذلك حتى كلّ لساني، ثم لم أرفع طرفي إلى آفاق السماء استحياء منك ما استوجبت بذلك محو سيئة واحدة، وإن كنت تغفر لي حين أستوجب مغفرتك وتعفو عني حين أستحق عفوك، فإن ذلك غير واجب لي باستحقاق ولا أنا أهل له باستيجاب». انتهى.

لفظ الوجوب على الله مبتدع

وفي أقوال العترة (عليهم السلام) من أمثال هذا كثير، ولا شك أن لفظ الوجوب على الله سبحانه، مبتدع حادث لم يطلقه على الله سبحانه، الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا الصحابة ولا التابعون، ولا قدماء أهل البيت (عليهم السلام) المطهرون.

قال (عليه السلام): ولنا حجة ثالثة على ما ذهبنا إليه (و) هي (لأن خلقه للحيوان) على اختلاف أجناسه (كإحضار قوم محتاجين إلى الطعام) في الشاهد، (وإعداده) تعالى، (للجزاء كنصب مائدة سنية)، أي مائدة عظيمة فيها أنواع الطعام ما يعجب ويرغب، (وامتحانهم)، أي امتحان المكلفين بالتكليف وحمل أعبائه والآلام ونحوها (كجعل الطريق إليها)، أي إلى تلك المائدة، (وتمكين المكلف) من فعل ما كلف به بخلق القدرة والآلة (كتيسير تلك الطريق) وتسهيلها للسالك إلى تلك المائدة، (وفعل الألطاف) للمكلفين (كنصب العلامات) الواضحة على تلك الطريق (كي لا يسلك غيرها)، أي لا يسلك غير تلك الطريق، (وإرسال الرسل) من الله تعالى، (كالنداء إليها)، أي الدعاء إليها، (وقبول توبة التائبين كأعتاب من أباها)، أي قبول عذر من اعتذر عن آبائه لها ورجع إليها.

قال في (الصحاح): «يقال أعتبني فلان إذا عاد إلى مسرتي راجعاً عن الإساءة[1]، والاسم منه العتبى... واستعتبته فأعتبني، أي استرضيته فأرضاني»[2]. (فكما أن فعل ذلك كله تفضل في) حكم (العقل) من صاحب المائدة على القوم

(١) في الأصل: المساءة، والأصح ما أثبتناه من الصحاح.
(٢) انظر الصحاح ١/ ١٧٦.

المحتاجين إلى الطعام لا ينكره عاقل (فكذلك هذا) الذي زعمت المعتزلة أنه واجب على الله تعالى، وهو الجزاء، والعوض، والتمكين، واللطف، وقبول توبة التائبين. وقد تضمن هذا المثال هذه الخمسة، وهو إشارة إلى ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في حديث جابر بن عبد الله الأنصاري، رحمه الله، قال خرج علينا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوماً فقال: «أني رأيت في المنام كأن جبريل (عليه السلام) عند رأسي وميكائيل عند رجلي فقال أحدهما لصاحبه اضرب له مثلاً فقال اسمع سمعت أذنك واعقل عقل قلبك إنما مثلك ومثل أمتك كمثل ملك اتخذ داراً ثم بنى فيها بيتاً ثم جعل فيها مائدة ثم بعث رسولاً يدعو الناس إلى طعامه، فمنهم من أجاب الرسول، ومنهم من ترك، فالله، عز وجل، الملك، والدار الإسلام، والبيت الجنة». رواه الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) وروى نحوه البخاري.

التناصف

وأما التناصف بين المظلومين والظالمين الذي زعموا أنه واجب على الله تعالى، (فهو بعد ثبوت كون التخلية) من الله تعالى، بين الظالم والمظلوم من الامتحان الذي فيه تعريض إلى النفع العظيم أو دفع الضرر الجسيم، وقد عرف حسن الامتحان بما تقدم في فصل الآلام، فهو حينئذ (مزيد تفضل منه تعالى، محض)، على أن من أنصفه تعالى من ظالمه، لأنه قد ثبت أن الله تعالى، بعدله وحكمته لا يخلي بين الظالم والمظلوم إلا لمصلحة للمظلوم توفى على مقدار ضرورة الظالم، كما مر ذكره في الآلام، فثبت أن هذه التخلية تفضل من الله تعالى، لكونها عرضاً على الخير كالآلام والغموم ونقص الثمرات والأفلاذ والأرزاق وغير ذلك، فالتناصف بعد ذلك مزيد تفضل، وقد أوضح ذلك الإمام (عليه السلام) بقوله (لأن الامتحان مزيد[1] تفضل) كما مر ذكره (فهي حسنة كالفصد) للمؤلم لدفع الضرر (ولا شيء على الفاصد) للأليم (ضرورة)، أي علم ذلك بضرورة العقل، أي بديهيته (غير الفعل المطلوب منه)، وهو الفصادة (إذا كان بصيراً) بها، (لأنه محسن في فصادته عند

(١) ساقطة من الأصل، والزيادة من المتن.

العقلاء) لا يختلفون في ذلك، وقد قال تعالى: ﴿ ما على المحسنين من سبيل ﴾[1] فثبت بما ذكرناه عدم وجوب التناصف وغيره على الله تعالى.

قول أبو علي وأصحاب اللطف في الألم

وقال (بعض المعتزلة وغيرهم: بل) يجب على الله ما علمنا أنه يفعله قطعاً فهو موصوف بصفة الوجوب فيقبح الإخلال به، ثم اختلفوا فقال بعضهم: (يجب جميع ما ذكر مما تضمنه المثال المذكور، وهي الستة المذكورة في أول الفصل، وهؤلاء هم جمهور المعتزلة. (و) قال (بعضهم: بل بعضه)، أي بعض ما ذكر كقول بشر بن المعتمر. وما نعيه أنه لا يجب على الله تعالى بعد التكليف إلا التمكين. وقول أبي علي وأصحاب اللطف: أنه يحسن الألم من الله تعالى، لمجرد دفع الألم من غير عوض كما سبق ذكره.

(لنا) حجة على مخالفينا: (ما مر) ذكره من إيهام التكليف وأن الطاعات شكر لله تعالى في مقابلة النعمة.

معنى كتب: أوجب

(قالوا)، أي المخالفون: لنا قال تعالى: ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم ﴾[2]، ومعنى كتب: أوجب كقوله: ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾[3] ونحوها، أي أوجبنا عليهم ذلك في التوراة.

(قلنا) في الجواب عليهم: قوله تعالى: «كتب ربكم» وارد على طريق التشبيه (شبه تعالى، فعله لرحمته بعباده الواسعة لكل شيء بفعل الواجب المكتوب) الذي يوجبه تعالى أو غيره على المكلف ويكتبه عليه (لما كان)، سبحانه و (تعالى لا يخلفه)، أي لا يخلف

(١) التوبة: ٩١.
(٢) الأنعام: ٥٤.
(٣) المائدة: ٤٥.

فعله الذي وعد به أو توعد (البتة)، أي لا يخلفه قطعاً، (فعبر عنه بكلمة: كتب كقوله) تعالى في ذكر النار ﴿ وإن منكم إلا واردها ﴾ أي جهنم، وورودها النظر إليها من بعيد (﴿ كان على ربك حتماً مقضياً ﴾)[1]، أي وكان ورودها على ربك حتماً مقضياً.

الحتم من صفة الواجب

والحتم والتحتم من صفة الواجب من كونه أمراً مقضياً لا محالة (فهو)، أي ورود جهنم (غير واجب عليه تعالى، اتفاقاً) بيننا وبين مخالفينا، فكما جاز أن يشبهه بالواجب جاز أن يشبه ما كان مثله من تفضلاته تعالى، على عباده التي أخبرنا أنه لا بد أن يفعلها لهم بالواجب، وليس ذلك من الوجوب في شيء، وذلك واضح.

الاختلاف بين المعتزلة في الألطاف

واعلم: أن مسألة الألطاف والمصالح من المسائل الكبار التي كثر فيها الخلاف بين المعتزلة على أقوال فمنهم من فرق بين المصالح الدينية والدنياوية، وهم البصرية فقالوا: تجب على الله الدينية لا الدنياوية. ومنهم من أوجب الدنياوية كالزيادة في الأموال وغير ذلك، وهم البغدادية ومنهم من لم يوجب شيئاً من ذلك. ومنهم من أوجب بعض الدينية. وقد أحببت أن أذكر زبدة ما ذكروه في ذلك ليتضح الحق للناظر فيه على ما حكاه القاضي عبد الله بن زيد العنسي في كتاب (المحجة البيضاء).

المصالح الدينية

أما المصالح الدينية وهي الألطاف فقال: «واعلم: أن الألطاف على ضربين: منها ما هو من فعل الله تعالى. ومنها ما هو من فعل غيره، والذي من فعل غيره؛ إما أن يكون من فعل المكلف نفسه أو من فعل غيره، والذي من فعل المكلف نفسه؛ إما أن يكون واجباً عقلياً أو شرعياً. والذي من فعل غير المكلف نفسه؛ إما أن يكون واجباً عقلياً أو

---

(١) مريم: ٧١.

شرعياً . والذي من فعل غير المكلف ؛ إما أن يكون الفاعل عاقلاً أو غير عاقل» . وسيأتي ذكر ذلك ، إن شاء الله تعالى .

قال : «وفعله تعالى ، نوعان : مضار ، ومنافع .

والمضار نوعان : أمراض وغير أمراض وغير المضار أنواع : الآجال ، والغلاء ، وغيرهما .

والمنافع نوعان : أحدهما : ما يختص المكلف : نحو الصحة ، وما أشبهها .

وثانيهما : لا يختصه ، وذلك أنواع : نحو الرزق ، والرخص ، والخصب وغير ذلك» . انتهى .

اللطف الذي من فعل المكلف

قلت : وأراد باللطف من فعل المكلف العقلي : معرفة الله تعالى ، لما سبق ذكره في باب النظر ، وأن وجه وجوب معرفة الله سبحانه ، كونها لطفاً ، وقد ذكرنا خلافه هناك .

وأراد باللطف الذي من فعل غير المكلف عاقلاً أو غير عاقل : ما قرب ودعا إلى فعل الطاعة أو ترك المعصية .

قال : «وأما الضرب الأول ، الذي هو من فعل الله : فمذهبنا أنه لا يجب عليه لعباده شيء ، وإنما هو متفضل عليهم بما فعل» . قال : «وإن كنا نقول : أنه لا بد إذا كلف العبد وعلم أن له لطفاً أن يفعله له من طريق الدواعي لا لأنه واجب عليه» . قال : وهذا القول هو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي في اللطف.وذكر أن الخلاف فيه يقرب أن يكون خلافاً في عبارة كالأصلح» . قال : «وما ذكره غير بعيد» .

مذهب بشر بن المعتمر في اللطف

قال : «وذهب بشر بن المعتمر : إلى أن اللطف غير واجب ، وإن خالفنا في تعليل

نفي وجوبه، لأنه يعلل ذلك بأنه لو كان واجباً لفعل تعالى، من الألطاف في حق كل مكلف ما عنده يؤمن، وذلك يقتضي أن لا يعصى أحد، وروى أنه رجع».

مذهب جعفر بن حرب في اللطف

قال: «وذهب الشيخ جعفر بن حرب: إلى أنه متى كان الفعل مع عدم اللطف أشق والثواب عليه أكثر جاز أن لا يفعل تعالى، اللطف، وإن كان المعلوم أنه لو فعل اللطف لآمن، لكن ثوابه يكون أقل لقلة المشقة. وحكى عنه الرجوع عن ذلك». قال: «وأما الشيخ أبو هاشم فربما ذهب مذهب جعفر بن حرب وربما فصل في ذلك تفصيلاً، وربما ذهب إلى مذهب أبي علي: وهو أن اللطف واجب، وهو مذهب قاضي القضاة[1]، وغيره من الشيوخ». قال: «والدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف وجوه:

أحدها

أن اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة، ولا يصح عليه دليل، وكل ما هذه حالة فإثباته لا يجوز. أما أنه لا يعلم ضرورة فذلك ظاهر. وأما أنه لا يصح على وجوبه دليل فالذي يصح أن يكون دليلاً عليه هو ما كان متعلقاً به و ليس ذلك إلا ما يرجع إلى التكليف. إما أن يقال: أن تركه يعود على الغرض بالتكليف بالنقص والإبطال. وإما أن يقال: أن تركه يجري مجرى فعل المفسدة، أو أنه جارى مجرى التمكين، أو أنه إزاحة لعلة المكلف وما عدا ذلك مما يذكر إنما يرجع إلى ما ذكرنا. وشيء من هذه الأمور لا يدل على وجوب اللطف لطريقتين: جملية، وتفصيلية.

(١) مذهب أبي هاشم وأبي علي وقاضي القضاة في هذه المسألة، أي وجوب اللطف عليه تعالى، واحد إلا أن ثمة اختلافات في بعض الأمور المتعلقة بذلك بين أبي علي وبين أبي هاشم والقاضي عبد الجبار، والقاضي يعتبر تلميذاً مخلصاً لآراء أبي هاشم فلذلك يجنح إلى رأيه، ومراد أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة من اللطف هو مجرد المصلحة في الفعل الذي يقدم عليه المكلف وقد فصل قاضي القضاة ذلك في كتبه، انظر شرح الأصول الخمسة ٥٢٣ والمغنى ١٢/١١٦.

الطـريق الجمليــة

فهو أن ذلك كله محافظة على أن لا يبطل التكليف أو يقبح فعله، وقد ثبت أن التكليف تفضل من الله تعالى، فيجوز أن يزيله وألا يتفضل به، وقد فعل تعالى، ذلك في كثير من المكلفين فإنه يقطع التكليف عنهم، ويرفعه تارة بالموت، وحيناً بإزالة العقل، وتارة بتسليط العجز وغير ذلك، وإذا جاز الإخلال بالتكليف جاز الإخلال باللطف، لأنه تبع[1]، إذ لا لطف إلا فيما كلف، فأما [كون][2] تركه يؤدي إلى قبح التكليف فقد بينا أن هذه الطريقة لا تقتضي وجوب اللطف، ولهذا لو لم يخلق الخلق تعالى، لغرض لكان قبيحاً، ولا يدل على وجوب أن يخلقهم تعالى، بل هو متفضل بذلك، والمعنى: أن تركه الفعل إذا كان يكشف عن قبح فعل آخر فإنه لا يدل على وجوب هذا الفعل الذي كان تركه كاشف عن ذلك لما ذكرناه. وعلى هذا لو أخلف تعالى، وعده ووعيده وم يفعل الثواب والعقاب على ما أخبر به لكشف ذلك عن كون الخبر كذباً، ولا يدل على وجوب أن يعد ويتوعد لأجل ذلك، بل لو تفضل بترك ذلك لكان حسناً». قال: «وقد قال مشايخنا: لو ابتدأ بخلق جماداً وحيواناً غير عاقل لكشف ذلك عن قبح خلقه له، ولا يدل على أنه يجب عليه تعالى، أن يكمل العقل بل هو تفضل وإحسان، وأمثال ذلك كثيرة. فهذه الطريقة الجملية.

الطـريق التفصيليــة

فهي أن كل واحد منها لا يجوز أن يكون وجهاً في وجوب اللطف، أما الأول: وهو أن الإخلال باللطف يعود على التكليف بالنقص والإبطال فذلك لا يصح، لأنا لا نقول بأنه يخل به مع استدامة التكليف، لأن الذي يدعوه إلى تكليفه يدعوه إلى اللطف له في ذلك وإلى إزاحة علته، ولكن حصوله بحسب الدواعي لا يدل على وجوبه، فإما أن يقال بأنه يخل به متى أراد رفع التكليف فلا يصح عند الجميع، لأنه إنما يجب عند التكليف عندهم فإذا ارتفع التكليف ارتفع وجوبه، وبهذا يبطل الوجه الآخر، وهو أنه إزاحة لعلة المكلفين.

---

(١) يعني تبع للتكليف.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

وأما الثاني : وهو أن تركه يجري مجرى المفسدة فلا يصح ، لأن فعل المفسدة قبيح وترك اللطف لا يقبح إلا بأن يثبتوا وجوبه فعليهم أن يثبتوا أنه واجب ليثبت أن تركه يجرى مجرى فعل القبيح . وأيضاً فإن المفسدة ليس إلا ما يدعو إلى ترك ما كلف فعله أو فعل ما كلف تركه ، ولو أنه تعالى ، فعل ما هذه حالة لكشف ذلك عن رفعه للتكليف بما كان كلف فعله أو تركه ، كما أن ترك اللطف يكشف عن ذلك . وقد ثبت أنه يجوز أن يرفع التكليف ، تبارك وتعالى ، فجاز أن يرفعه بأي الوجوه التي بها يرتفع التكليف فلا معنى لما يذكرونه في ذلك » .

قال : « وأما الثالث : وهو أن اللطف يجري مجرى التمكين ، فالكلام في أن التمكين غير واجب كالكلام في اللطف فإنه لا دليل يدل على وجوبه ، وجميع ما تقدم مما يبطل به وجوب اللطف يبطل به وجوب التمكين ، وإن كنا نقول : لا بد أن يفعله مع بقاء التكليف من قبل الدواعي ، فثبت الوجه الأول .

الوجه الثاني

أنه قد ثبت أن بين اللطف والتكليف تناسب وتعلق بحيث لا يعقل لطفاً إلا في التكليف فلا يخلو : أما أن يجبا معاً أو لا يجبا ، أو يجب أحدهما دون الآخر ومحال وجوبهما معاً ، لأن التكليف تفضل من الله تعالى ، ونعمة على ما تقدم بيانه فلا يصح القول بأنه واجب على الله ، ولو كان واجباً على الله تعالى ، لم يكن بأن يجب عليه لبعض خلقه أولى من البعض الآخر ، لأنه لا مخصص هناك فالكل عبيده ، والمحتاجون إلى تفضله وكرمه والتنعم بنعمه ، وليس هناك وجه يختص ببعضهم في ذلك دون بعض سوى أنه إذا كان تفضلاً جاز أن يخص به بعضهم دون بعض ، وإن قال بأن التكليف واللطف لا يجبان ، فهو قولنا ، وإن كان الواجب أحدهما دون الآخر لم يخل أن يكون الواجب هو التكليف دون اللطف ، أو اللطف دون التكليف ، ومحال أن يكون الواجب التكليف ، لما تقدم ، ومحال أن يكون هو اللطف من دون التكليف إلا أن يفعل تعالى ، التكليف ، والأول محال لأن ذلك يؤدي إلى وجوب أن يلطف بمن ليس بعاقل . وأيضاً فإنه يعود على معنى اللطف بالنقض والإبطال ، لأنه إنما يكون لطفاً فيما كلف لا فيما لم يكلف ، والثاني محال ، وهو

أنه لا يجب عليه تعالى فعله إلا أن يفعل التكليف مع القول بأنه واجب دون التكليف، لأن القول بأنه واجب من دون وجوب التكليف عليه تعالى، يقتضي أنه ليس له أن يخل باللطف، وإن أخل بالتكليف من حيث أن أحدهما واجب والآخر ليس بواجب على هذا القول فجاز الإخلال بما ليس بواجب في حال لا يجوز فيها الإخلال بالواجب. وهذا ينقض القول بأنه لا يجب عليه تعالى، فعله إلا أن يفعل التكليف لأن ذلك يقتضي أنه إذا لم يفعل التكليف بل أخل به كان له أن يخل باللطف. وهذا نقيض قوله أنه ليس له أن يخل باللطف، وإن أخل بالتكليف».

الـوجـه الثـالـث

قال: «والوجه الثالث: أن اللطف لو كان واجباً لكان له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز، لأن الواجب إنما يجب لوقوعه على وجه كالقبيح، فلو كان له وجه لم يخل، أما أن يكون وجه وجوبه كونه لطفاً أولاً، ومحال أن يكون واجباً عليه تعالى، لكونه لطفاً، لأنه كان يلزم أن يكون واجباً من أي فاعل وقع على ذلك الوجه، وهو كونه لطفاً لما بينا أن وجه الوجوب جار مجرى العلة مع المعلول فأين ما حصل ذلك الوجه كان المعلول حاصلاً وذلك محال، لأنه كان يلزم أن يكون اللطف من فعل البهائم واجباً عليها للعباد، لأنه قد اختص بكونه لطفاً، وهو كونه داعياً إلى ما كلف المكلف. وكان يجب أن لو كان له لطف في فعل قبيح أن يكون واجباً فعله، لأنه اختص بوجه الوجوب، وهو كونه لطفاً. وكان يلزم إذا علم الله تعالى، أنه إذا بعث نبياً كافراً كان لطفاً لبعض المكلفين أنه يجب عليه بعثته، وذلك محال. وكان يلزم أنه يجب على المكلفين اللطف في المندوبات، لأنه لطف فيما كلف، كما وجب على الله تعالى، ومعلوم خلاف ذلك، وأنه وجب لوجه سوى كونه لطفاً لم يخل أن يكون ذلك لما يرجع إلى التكليف أو لما يرجع إلى المكلف أو لما يرجع إلى المكلف وإلى ما يتعلق به، محال أن يجب بما لا تعلق له به وإلا كأن لم يكن بأن يجب أولى من أن لا يجب، ومحال[1] أن يجب لما يرجع إلى المكلف، لأنه كان يلزم ما قدمنا في الألطاف التي هي قبائح وإن تجب الألطاف في أفعال البهائم ومن لا عقل له لأن[2]

---

(١) في الأصل: الحال.

(٢) في الأصل مكتوبة: لأنما.

ما يرجع إلى المكلف معها ومع القديم على سواء، ومحال أن يجب لما يرجع إلى التكليف، لأنه وإن كان لا يتم التكليف مثلاً إلا به، فأنه لا يلزم وجوبه، لأنه إنما كان يجب لو كان التكليف واجباً عليه تعالى، فيكون ما لا يتم ذلك الواجب إلا به من اللطف والتمكين واجباً كوجوبه، فأما بعد أن ثبت أن التكليف حسن وإحسان، فإنما يلزم أن يحسن منه تعالى، فعله ولا يجب، فإذا لم يكن التكليف واجباً فما هو وصلة إليه أولى أن لا يكون، ولا يجوز أن يكون وجوبه لما يرجع إلى المكلف الحكيم، لأنه لا يخلو أن يكون لكونه مكلفاً للغير وذلك يقتضي أن يجب عليه اللطف، وإن كان قبيحاً، أو يجب لا لكونه مكلفاً بل لأنه إتمام لغرضه بالتكليف، لأنه يجوز أن يرفع، تبارك وتعالى، التكليف إما بقبح و إما بغيره، فكان يلزم أن لا يجب عليه إتمام غرضه. وأيضاً فهذا إنما يدل على أنه يجب بتوفر دواعيه وخلوصه عن الصوارف، وقد بينا أن ذلك لا يصح أن يكون جهة وجوب فصح ذلك أنه لا يجب أصلاً».

الـوجـه الـرابـع

يجـوز الإخـلال باللطـف

قال: «والوجه الرابع: أن اللطف يجوز الإخلال به وكل ما هذه حاله فإنه لا يجب، أما أنه يجوز الإخلال به فلأنه تبع للتكليف عند الجميع، وقد ثبت أنه تعالى، إذا علم أنه إن أبقى زيداً إلى الغد على كمال عقله فإن أمرضه في الغد يكون لطفاً في تكليفه في الغد، فإنه يحسن منه أن لا يبقيه إلى الغد، كما يحسن أن يبقيه ويحسن أن يسلب عقله حتى لا يكون عاقلاً في الغد، كما يحسن أن يدعه كامل العقل، ولو فعل ذلك كان قد أزال التكليف عنه، وإذا أزال التكليف عنه جاز أن يخل باللطف الذي كان في المعلوم لو بقي إلى الغد.....[1] وكل لطف في فعل فإنه إنما يكون لطفاً في فعل مستقبل لا في فعل ماضي، وما من لطف هذه حاله إلا يجوز أن يخل به لجواز رفعه التكليف، وأما إن ما جاز الإخلال به لا يكون واجباً بذلك واضح، فثبت أن اللطف يجوز الإخلال لكونه تابعاً للتكليف الذي يجوز الإخلال به وبذلك يثبت أن التمكين لا يجب على الله تعالى».

(١) الكلام كما واضح ناقص، وتقديره: لو بقي إلى الغد لحدث لزيد شيء إما مرض أو سلب عقل أو أي شيء يزيل التكليف، إذ الكلام هنا في جواز الإخلال باللطف.

حجة القائلين بوجوب اللطف

قال: «وأما حجة المخالفين في أن المكلف الحكيم قد توفرت دواعيه إلى اللطف بالعبد لعلمه بأنه حسن وإحسان وأنه لا مضرة فيه دنيا ودين، ولا وجه من وجوه القبح وكل ما هذه حاله يجب أن يفعله. فلقائل أن يقول: إن عنيت أنه يجب أن يفعله، أي يستمر ذلك منه فصحيح، وإن عنيت أنه ليس له الإخلال به وأنه يستحق الذم على الإخلال به بذلك لا يصح لما بينا، وعلى المخالف أولاً أن يدل على وجوبه ثم يبنى عليه أنه ليس له الإخلال به».

دلالة القائلين بوجوب اللطف

قال: «وأما قولهم: أن اللطف جار مجرى التمكين يبين ذلك ويوضحه: أن من دعا غيره إلى طعامه، فكما أنه لا بد أن يمكنه من ذلك بفتح الباب وإدخاله الدار وتقريب الطعام، فإنه لا بد أن يتلطف له بلين الجانب وتطيب قلبه وحسن خلقه متى علم أنه لا يقرب من أكل طعامه إلا بذلك.

فلقائل أن يقول: هذا إنما يدل على أنه ما دام مريداً لغرضه الأول فلا بد أن يريد ما هو أقرب إليه وأنه إنما يجب اللطف من جهة الدواعي لا أنه لا يجوز الإخلال به».

قال: «وأما قولهم: لو لم يجب اللطف لم يقبح فعل المفسدة، ومعلوم أنها تقبح، فكان واجباً، وذلك أنه لا فرق في الشاهد إذا دعوت الواحد إلى طعامك بين أن تقطب[1] في وجهه، وبين ألا تلطف به وألا تلين أخلاقك له في أنه يكون عائداً على غرضك بالنقض في الوجهين جميعاً، وإن كان في أحدهما فاعلاً للمفسدة وفي الآخر تاركاً للطف، فإذا كان الإخلال باللطف جار مجرى فعل المفسدة و كان الإخلال قبيحاً كان اللطف واجباً.

فلقائل أن يقول: ما ذكرتموه دليل على أنه إنما يستمر وجوده كذلك لا لأجل أنه

---

(١) قطب وجهه تقطيباً، أي عبس، الصحاح ١/٢٠٤.

واجب في نفسه، ألا ترى أن العقلاء متى علموا أن غرضه أن يأكل الضيف من طعامه فإنهم يعلمون أنه لا يحسن منه أن يقطب في وجهه ويفعل ما معه [بحيث][1] لا يأكل طعامه، ومتى لم يعلموا ذلك، أو علموا أن غرضه أن لا يأكل من طعامه فإنه لا يقبح عندهم أن يفعل ما يمتنع معه من أكل طعامه. فثبت أنه إنما يجب اللطف وجوب وقوع استمرار لأجل لأن الداعي دعا إليه لا لأجل أنه واجب».

الرد على رأي بشر بن المعتمر بعدم وجوب اللطف

قال العنسي رحمه الله: «وأما حجة بشر بن المعتمر على أن اللطف غير واجب: بأنه لو كان واجباً لفعل تعالى، من الألطاف في حق كل مكلف ما عنده يؤمن، وذلك يقتضي أن لا يعصى أحد، فذلك من الاحتجاج الضعيف، لأن لأصحاب اللطف أن يقولوا: أنه لا يجب في كل مكلف أن يكون له لطف ولا في كل فعل أن يكون فيه لطف فإن من المكلفين من يعلم الله تعالى، أنه لا ينتفع في باب التكليف بالخير ولا بالشر، كما أن الواحد منا قد يعلم من حال بعض ولده أنه يكون أقرب إلى الأدب بالشدة، وإن بعضهم لا ينفع فيه إلا الرخاء، وأن بعضهم لا تنفع فيه شدة ولا رخاء ولا لين ولا قساوة، فكذلك حال المكلفين، ومن كان له لطف منهم وفعل به فإنه لا يجب أن يؤمن، لأن اللطف ليس بموجب للملطوف فيه وإلا وجب أن يزيل الاختيار ويرفع التكليف، وإنما هو مقرب إلى الملطوف فيه فلا يلزم أن يؤمن عنده كل أحد».

قلت: والرد على بشر بن المعتمر غير واضح، لأن الله سبحانه، يقدر على تقليب القلوب والقوى ورقتها وقساوتها وشدتها ورخاوتها، وتقليل الشهوة وتكثيرها مع بقاء التكليف، وقياسه، جل وعلا، على المخلوق لا يصح، ولو وجب على الله سبحانه، لوجب أن يكون جميع المكلفين على صفة النبيين، (صلوات الله عليهم أجمعين)، كما سبق من كلام العنسي، رحمه الله، أنه لو كان واجباً على الله لم يكن بأن يجب عليه لبعض خلقه أولى من البعض الآخر، والله أعلم.

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

قال: «ولأجل اختلاف اللطف في المكلفين وفي الأفعال اختلفت شرائع الأنبياء (عليهم السلام) واختلفت الشريعة الواحدة بحسب الأوقات والأفعال».

قال: «فإن قيل: فلم لم يجعل الله العبيد متساويين فيما لأجله يميلون إلى دين واحد ويجتمعون على الإيمان؟

قلنا: قد علمنا اختلافهم في قواهم وشهوتهم وكثيراً من أحوالهم ضرورة، فعلمنا أن ذلك هو الذي اقتضت الحكمة، وأنه لو كان في الحكمة سوى ذلك لفعله الله تعالى، ولجعلهم كلهم بصفة الملائكة أو بصفة الأنبياء، فتكون ألطاف الملائكة والأنبياء ألطافاً لهم ومعلوم خلاف ذلك. فعلمنا أن حكمته تعالى، قضت ما يعلم من اختلافهم». قال: «ويمكن أن يقال أن الله تعالى، متفضل وللمتفضل أن يفعل من التفضيل ما يشاء حيث شاء وأن يرزقنا ويساوي ويفاضل كما نعلمه في الشاهد، فلما خلقهم مختلفين في قواهم وشهواتهم وآلاتهم وفي شدة قلوبهم ورقتها وكونها على هيئة يسرع إليها الخوف والرجاء والحزن والغم، وبعضهم على خلاف ذلك، وكلفهم بحسب طاقتهم وما يحتمله كل صنف منهم ويصلحه، وشارك بينهم في معرفة الله تعالى، وتوحيده لما احتمله العقل الحاصل في كل واحد منهم، ويجوز أن يكون علم كل واحد بما عليه صاحبه من التكليف لطفاً للآخر، فلهذا اختلفت تكاليفهم فيما عدا الأصول المجمع عليها في العقول، والله أعلم بتفاصيل ذلك».

قال: «وأما الضرب الثاني: وهو إذا كان اللطف من غير الله فهو على ضربين: أحدهما أن يكون من فعل المكلف في نفسه. والثاني من فعل غيره، فإن كان من فعل المكلف في نفسه فهو على ضربين: أحدهما أن يكون لطفاً في فعل واجب أو ترك قبيح. والثاني أن يكون في فعل ما الأولى فعله وترك ما الأولى تركه.

أما الأول فإن علم المكلف أنه لطف له في ذلك وجب عليه فعله لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس فإنه قد علم حينئذ أنه لا يندفع عنه ضرر العقاب إلا بفعل الملطوف فيه، فهو وصلة إلى ما به يندفع العقاب، وقد ثبت أن دفع الضرر عن النفس واجب إذا كان المدفوع به دون المدفوع سواء كان الضرر معلوماً أو مظنوناً، وأما إذا لم

يعلم المكلف كون ما هو من مقدوره لطفاً له في ذلك نحو ما يقوله شيوخنا في الأعمال الشرعيات أنها لطف للمكلفين، فإنه متى لم يفعل تعالى، ما يقوم مقام ذلك فإنه لا بد أن يعرف وجوب ذلك الفعل عليه ما دام على غرض التكليف له بالملطوف فيه، وهو تعالى، قادر على إعلامه بذلك وغير ممنوع فلا بد أن يعلمه مع ذلك لما تقدم».

قال: «فأما القول بأنه يجب عليه تعالى، إعلامه بذلك فلا يصح لمثل ما قدمناه في أن اللطف غير واجب عليه، تعالى».

قال: «فأما القول بأنه يكون تعالى، في حكم المخير بين أن يفعل من مقدوره ما هو لطف له وبين أن يعلمه بما هو لطف من مقدوره؛ أعني المكلف في نفسه، فإن الأولى في ذلك أن لا يكون مخيراً في الوجوب لأن ذلك فرع على وجوب اللطف عليه تعالى، وقد بينا أنه لا يجب ولكنه تعالى، يفعل ذلك اللطف الذي من مقدوره، عز وجل، لأن داعيه إلى ذلك أوفر وأكثر لعلمه بأنه للمكلف أصلح وأسهل ولا صارف يصرفه عن ذلك من كثرة ثواب في فعل المكلف ولا غيره، وهو الجواد الكريم والرب الرحيم ولا يعجزه فعله ولا يضره التفضل به، ولا هو يبخل على المكلف به، ولا هو ممنوع منه، وما هذه حاله لا بد أن يفعل بحسب داعيه لا محالة». قال: «فأما لو قدرنا بأنه لم يفعله لكونه من فعل المكلف لكونه أصلح له إما لكثرة الثواب أو غيره فإنه لا بد أن يعلمه بذلك من جهة الداعي، كما قدمنا بأن ذلك حكم اللطف إذا كان في واجب أو ترك قبيح من مقدور المكلف، وأما إذا كان في ترك ما الأولى تركه أو فعل ما الأولى فعله فإن حكمه حكم الملطوف فيه في أنه إن علم المكلف كونه لطفاً فإنه يكون الأولى أن يفعل ذلك في العقل لكونه وصلة إلى ما هذه سبيله، كما تقدم في الواجب، فإن حكم الوصلة إلى الشيء لا تزيد على حكم ذلك الشيء في نفسه، وإن لم يعلم المكلف كونه لطفاً في ذلك فإنه تعالى، ما دام على غرضه تكليف ما الأولى فعله أو تركه لا بد أن يعلم الملكف حاله ليفعله». قال: «كما يقوله شيوخنا في كثير من نوافل الشرع. هذا متى لم يكن في مقدوره تعالى، ما يقوم مقامه، فأما إذا كان ذلك في مقدوره فإن جوده وكرمه يقتضي أن يفعل للمكلف كل ذلك من طريق الدواعي، كما تقدم، فلا معنى لتطويله ويكون الكلام فيه كالكلام في الأصلح في الدنيا سواء».

أفعال العباد نوعان عقلية وشرعية

قال: «وأفعال العباد وتروكهم التي يصح أن تكون ألطافاً نوعان: عقلية وشرعية.

فالعقلية: كمعرفة الله تعالى، وما يتصل بها وما يكون سبباً فيها، وهو النظر.

والشرعية: سائر الواجبات الشرعية».

قال: «فأما إذا كان ذلك من فعل غير المكلف في نفسه فإنه إن كان من فعل عاقل فالكلام فيه كالكلام فيما مضى، وهو أنه إن كان في مقدوره تعالى، ما يقوم مقام ذلك اللطف، الذي هو فعل العاقل في حقها، علمنا أنه تعالى، لا بد أن يفعله من طريق الدواعي، كما تقدم، فإن لم يكن كذلك كان الحكم، كما تقدم في حق ذلك العاقل، إن كان له لطف له، كما أنه لطف للمكلف الآخر، وإن لم يفعله ذلك العاقل، فهل يسقط التكليف عن المكلف الذي ذلك الفعل من العاقل لطف له؟ أم لا يسقط التكليف عنه؟».

قال: «والأولى أن لا يسقط عنه التكليف بل ينزل منزلة من لا لطف له في فعل أصلاً، لأنه ليس في مقدور الحكيم لطف له، فيقال بأن ذلك يدعوه إلى فعله، فإذا لم يفعله كشف ذلك عن أنه قد أسقط عنه ذلك التكليف. فأما فعل غيره فهو جار مجرى ما ليس له لطف إذا لم يفعله ذلك الغير، لأنه حينئذ ليس في المعلوم أنه يحصل شيء يدعوه إلى فعل ما كلف مجرى ما ليس له في المعلوم لطف أصلاً، والوجه الذي لأجله وجب عليه ما كلف حاصل، وهو قادر وغير ممنوع، فوجب عليه ذلك الفعل، ولم يسقط عنه، فأما إذا كان في فعل غير العاقل ما هو لطف للعاقل، فإنه إن كان في فعله تعالى، ما يقوم مقامه فقد بينا حكمه، وإن لم يكن كذلك لم يسقط عن المكلف التكليف بأن لا يقع ذلك الفعل على مثل ما تقدم الآن».

شرائط اللطف

قال: «ويشترط في اللطف شرائط: منها المناسبة. ومنها أن يكون حسناً. ومنها أن

لا يخرج المكلف به عن كونه مختاراً. ومنها أن يكون المكلف عالماً به وبالملطوف فيه وبما بينهما من المناسبة، أو متمكناً من العلم، إما جملة أو تفصيلاً أو ظاناً لذلك، لأنه إذا لم يكن عالماً ولا ظاناً لم يكن له حظ الدعاء والصرف، فإذا كان عالماً فاللطف هو المعلوم، وإذا كان ظاناً فاللطف هو الظن، لأن المظنون يجوز أن يكون على ما ظن، ويجوز أن لا يكون كذلك. فمتى علم المكلف ــ مثلاً ــ موت ولده صار لطفاً له، ومتى ظن ذلك قام مقام العلم.

وقلنا: أو متمكناً من العلم بذلك، لأنه إذا تمكن من أن يعلم بهذا اللطف صار بمنزلة من هو عالم به، ولهذا خاطب الله الكفار، وإن لم يعلموا صحته خطابه، لأنهم يتمكنون من العلم بذلك وكلفهم من العلم بالشرعيات لما كانوا يتمكنون من العلم بصحتها، وهي ألطاف لهم، ويقوم الظن مقام العلم في اللطف الذي هو من فعل المكلف نفسه نحو الاجتهاديات وشبهها من الشرعيات».

رأي المؤلف في نسبة الدواعي إلى الله

قلت: وقد كثر الكلام في ذكر الدواعي والصوارف في حق الله تعالى. وأنا لا أحب نسبة الداعي إليه سبحانه وتعالى.

قال القاسم[1] (عليه السلام) في جواب الملحد، حين قال الملحد: «فما دعاه إلى خلقنا؟ ألحاجة خلق؟».

فقال (عليه السلام): «أما قولك ما دعاه، فمحال، وذلك أنه لم يزل عالماً بلا سهو ولا غفلة، فقولك: ما دعاه محال، لأن الدعاء والتنبيه والتذكير إنما يحتاج إليها العاقل، وأما الذي لا يجوز أن يعقل فمحال أن يدعوه شيء إلى شيء، إذ لا غفلة هنالك ولا سهو»..

وقال السيد حميدان (عليه السلام) في (مجموعه) في الرد على المعتزلة ما لفظه:

(١) القاسم الرسي، تقدمت ترجمته.

«ويدل على بطلان قولهم في المؤثر في استمرار بقاء العالم هو داعي حكمة البارئ تعالى: هو كون ذلك موجباً لتوهم ثبوت حكيم وحكمه وداعي حكمة، وذلك تقسيم وتحديد لا يجوز وصف الله سبحانه، به ولا إضافته إليه». انتهى.

المصالح الدنيوية هي المنافع التي لا مضر فيها

قال العنسي، رحمه الله: «وأما المصالح الدنياوية وهي المنافع التي لا مضرة فيها ولا وجه من وجوه القبيح، وهي مفعوله في دار التكليف عارية عن الدعاء والصرف فيما يتناوله التكليف، مثال ذلك أن يعلم الله تعالى، أنه رزق زيداً ما لا انتفع به ولم يستضر هو ولا غيره بذلك في دين ولا دنيا، وليس هو داع له إلى فعل واجب ولا صارف عن فعل قبيح فيكون مصلحة دينية. فهذه المصالح الدنياوية عندهم، وإن كان أهل اللغة يستعملون في كل منفعة قبيحة أو حسنة، وقد كثر كلام الناس في وجوب المصالح الدنياوية على الله تعالى».

الأصلح غير واجب على الله

قال العنسي: «فذهب الشيخ أبو علي، وأبو هاشم، وقاضي القضاة، وغيرهم إلى أن الأصلح من ذلك غير واجب عليه تعالى». قال: «وهذا الصحيح، وذهب الشيخ أبو الحسين البصري إلى أنه يجب من الدواعي إذا كان ما زاد على ذلك القدر مفسدة إلى ما لا يتناها، فإن لم يكن مفسدة لم يجب من جهة الدواعي، لأن ذلك كالصارف فقد يعطيه وقد لا يعطيه عز وجل».

أصحاب الأصلح

قال: «وذهب أصحاب الأصلح إلى وجوبه على الله تعالى، وهم الشيخ أبو القاسم الكعبي وسائر أصحابه البغداديين» قال: «وقد طال الكلام بين الشيوخ في الأصلح وكثرت الإلزامات من البصريين لأصحاب الأصلح والتزموا كثيراً منها، وأجمعوا[1] أن كل

(١) يعني أصحاب اللطف.

نفع خالص ولا قبح فيه فواجب عليه تعالى، وأوجبوا عليه ابتداء الخلق وابتداء التكليف، لأنه أصلح. واختلفوا، فمنهم من سوّى بين الفاعلين في وجوب الأصلح عليه عند حصول هذا الوجه. وقالوا[1]: بأن العباد يجب عليهم الأصلح فألزموا[2] وجوب التفضل في الشاهد. وقالوا: إن الذم على تركه مستحق وإن نقص عن الذم على ترك الواجب. وقال بعضهم لا يجب في الشاهد[3] بل في البارئ تعالى، لأن العطية لا تضره والمنع لا ينفعه بخلاف الشاهد، فإن المنع ربما كان أصلح له. ثم منهم من أوجب النوافل لأنها أصلح. ومنهم من قال: ها هنا صلاح آخر في أنها لا تجب النافلة. ومنهم من قال: فعلها وتركها مستوى في الصلاح فيخير، وزعموا في العقاب أنه أصلح من العفو، فلهذا قالوا يجب العقاب، ولم يوجبوا الثواب، لأنه أصلح وأزجر للمكلف أن لا يجب. ولما ألزموا قبح تكليف من المعلوم أنه يعصى، قالوا: يجب تكليفه، لأنه أصلح لمن يعلم أنه لا يعصى، إذ لو تصور أنه لا يموت إلا من أهل الجنة أغراه ذلك بالمعاصي فلا بد أن يكون في المكلفين من يدخل النار لأنه أزجر». قال: «وذكر الشيخ أبو علي أن مذهبهم في الأصلح غلط، وأنه يؤدي إلى الخطأ الذي يبلغ بهم الكفر». قال: «وذكر قاضي القضاة أنه لم يرد بذلك تكفيرهم، لأن الكفر لا يثبت بالإلزام إلا إذا التزم المخالف عين ما هو كفر، فأما إذا طلب الخلاص من ذلك فلا كفر».

قال العنسي: «ويمكن أن يخرج هذا الخلاف الظاهر الجلي الطويل العريض على أنه خلاف في عبارة، وإذا [لم][4] يكن ذلك، فالوفاق في المعنى أحسن، وإن كان فيه تجهيل لشيوخ العدل والتوحيد حيث دارت رؤوسهم في الجدال وإظهار الخلاف فيما يرجع الخلاف فيه إلى عبارة». قال: «وسنبين الأصوب من ذلك، إن شاء الله تعالى».

إبطال الأصلح على الله

قال: «والدليل على صحة ما ذهبنا إليه وجوه ذكرها شيوخنا

(١) في الأصل: قال.
(٢) في الأصل: فالمزموا.
(٣) يعني على الخلق.
(٤) زيادة ليتسق الكلام.

منهـــا

أن القول بوجوب الأصلح يؤدي إلى المحال، وذلك لا يجوز؛ بيانه: أنه لو وجب عليه إعطاء ذلك المال لم يخل، أما أنه يجب عليه ما شاركه في وجه الوجوب، أولاً. والثاني محال، لأن ذلك يؤدي إلى أن يختص الفعل بالوجه الذي لأجله يجب ثم لا يجب، وذلك يعود على وجوبه لأجل ذلك الوجه بالنقض والإبطال، وإن وجب عليه تعالى، ما شاركه في وجه الوجوب لم يخل إذا شاركه في ذلك ما لا يتناها بأن يكون في ذلك منفعة ولا مضرة فيه على أحد، ولا وجه من وجوه القبح. إما أن يفعله تعالى، وهذا محال، لأن إيجاد ما لا يتناها محال، وإما أن لا يفعله تعالى، وهذا محال، لأن الإخلال بالواجب منه محال، لأنه قبيح، والله تعالى لا يصدر منه القبيح، فثبت أنه يؤدي إلى المحال، وما أدى إلى المحال فهو محال.

ومنهـــا

أن نورد هذه الدلالة على وجه آخر، وبيانه: لوجب الأصلح لوجب أن يوجد تعالى، لنا من الشهوات أضعاف ما أوجده أما إلى مشتهيات كثيرة، وأما إلى مدرك واحد ليتزايد بذلك لذاتنا، فإنها إنما تزداد بتزايد الشهوات، وما من حد يبلغ إليه من الشهوات إلا وما زاد عليه أنفع لنا وأصلح إلى ما لا يتناها، ووجود ما لا يتناها محال، واختصاصه بوجه الوجوب محال، فإن وجود المستحيلات محال، فقد أدى القول بالأصلح إلى أن لا يجب الأصلح.

ومنهـــا

أنه لو وجب الأصلح لكونه أنفع مع تعرية عن وجوه القبح لوجب علينا الانتفاع بالمباحات، لأنها أنفع لنا وأصلح، وذلك محال، لأنه يخرج المباح عن كونه مباحاً. وأيضاً فهذه توجب علينا طلب المنافع، ومعلوم أنه لا يجب علينا من طلب المنافع إلا ما كان فيه دفع ضرر.

ومنهـــا

لو وجب الأصلح على الله تعالى، للعباد لوجب علينا أن ننعم على المحتاج، وأن

نتفضل على الفقير، وأن نفائس الأموال في الهبات والعطايا والصدقات، وأن ذلك أنفع له ولا مضرة عليه، وليس فيه وجه من وجوه القبح، وذلك يخرج التفضل عن كونه تفضلاً».

قال: «وليس لهم أن يقولوا فيه مضرة على فاعله أو مشقة، فلا يجب، لأن من حق الواجب أن يكون فيه مشقة، ولأن ما يقابله من الثواب أصلح وأعظم، ولأنه لو خرج عن كونه واجباً لأجل ما فيه من المشقة لوجب أن لا يجب شيء إلا على الله تعالى، ومعلوم خلاف ذلك.

ومنهـــا

لو كـــان الأصلـــح واجبـاً لمـا قـدر أن يتفضـل الله على العبـاد

أنه لو وجب الأصلح لوجب علينا النوافل لأنها أصلح لما فيها من عظيم الثواب، ومعلوم أنها لا تجب، فإن الأمة قد أجمعت، قبل خلاف المخالف، أن ها هنا نوافل غير واجبة، وإن كان يستحق عليها عظيم الثواب.

ومنهـــا

لو كان الأصلح واجباً لما قدر تعالى، أن يتفضل علينا، لأنه ما من تفضل علينا إلا وهو الأصلح فيختص بصفة الوجوب، ويكون واجباً عليه تعالى، فلا يكون قادراً على التفضل أصلاً عند أصحاب الأصلح، إلا أن ينتقلوا عن هذا المذهب». قال: «وغير ذلك كثيراً». قال: «وليس فيها وجه إلا واعترضه القوم وعارضوا ذلك الاعتراض».

أقـوى ما يحتـــج بـه في نفـي الوجـوب علـى الله

قال: «وأقوى ما يحتج به في نفي الوجوب أن يقال: لو وجب عليه تعالى، شيء من أفعاله لكان له وجه وجوب في العقل، لأن الواجب لا يجب إلا لوقوعه على وجه لمثل ما بينا أن القبيح لا يقبح إلا لوقوعه على وجه، وذلك لا يجوز لأنه لو كان له وجه وجوب في العقل لم يخل أن يجب لوجه متفرع على التكليف، أولاً، ومحال أن يجب لوجه لا يتفرع على التكليف نحو كونه منفعة، أو صلاحاً، أو أصلح، وما أشبه ذلك، لأنه كان يلزم وجوب كل منفعة، أو كل صلاح، أو مصلحة، لأن وجه الوجوب مع الوجوب كالعلة مع

المعلول، فكما لا يجوز ثبوت العلة من دون معلولها كذلك لا يجوز وجود وجه الوجوب من دون الوجوب، فكان يلزم أن يجب عليه تعالى، التكليف وإكمال العقل وخلق الشهوة لجميع الأحياء، لأن ذلك [من][1] أصول النعم ورأس المنافع التي لولاها لما صح الانتفاع وأكثر المصالح والصلاح، ولو وجب عليه تعالى، ذلك لكان التكليف شاملاً لجميع الأحياء، لأنه لا يخل بما يجب عليه تعالى، فإن الإخلال بالواجب[2]، نحو فعل القبيح، وقد ثبت أنه لا يفعل القبيح، فلا يجوز أن يخل بالواجب. وفي علمنا بوجود الأحياء غير المكلفين من الصبيان والمجانين وسواهم دلالة على أنه لا يجب عليه تعالى، شيء من ذلك. وأيضاً فلو وجب عليه ما هذا حاله لوجب ذلك على كل حال فاعل، وذلك يقتضي وجوبه على العباد في الشاهد، فيجب في الشاهد كل منفعة ومصلحة، وأن لا تكون كونها مفسدة أو مشقة مؤثراً في حكم وجه الوجوب ليزيله لما بينا أن وجه الوجوب كالعلة، ومعلوم خلافه، وبمثل ذلك يبطل جميع ما يدعي كونه وجهاً للوجوب مما لا يكون فرعاً على التكليف، ومحال أن يجب عليه تعالى، فعل لوجه يتفرع على التكليف، لأنه لا يخلو أن يجب، لأنه لا يتم التكليف إلا به أو لا يحسن إلا به، وأيهما كان، فإن الفعل لا يجوز أن يجب لأجله، لأن التكليف تفضل من الله تعالى، على عباده، وغير واجب عليه، عز وجل، الابتداء به، وإلا لزم أن تكلف جميع الحيوانات، وذلك محال على ما تقدم، فإذن التكليف منه تعالى، تفضل وإنعام، وكل ما لا يتم التفضل إلا به أو لا يحسن إلا به لا يكون واجباً فعله لوجوه:

أحدها

أنه كان يلزم أن يجب علينا ما لا يتم التفضل إلا به أو ما لا يحسن التفضل إلا به، لأن وجه الوجوب مع الوجوب يجري مجرى العلة مع المعلول، كما تقدم، وذلك محال.

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) العبارة في الأصل: «فإن الإخلال بالواجب جاز، أو جار». إذ المخطوطة في شكلها العام غير معجمة أو غير خاضعة للتنقيط. فلذلك رأيت حذف تلك الكلمة وإثباتها هنا في الهامش، وقد استدرك أحد قراء النسخة فقابل بينها وبين نسخة أخرى وأثبت في الهامش قوله: «نحو أفعال القبيح» إلى قوله «بالواجب» وعلق بكلمة: «صح» أي أنها طبق الأصل، كما هو الحال في الاستدراكات الآنفة، وإن كنت لم أشر إليها لأنها تتوافق مع سياق الكلام أما هنا فلا.

الوجـه الثـانـي

أنه لو وجب ما لا يتم التفضل إلا به أو ما لا يحسن إلا به لكان التفضل واجباً في نفسه ، لأن ما لا يتم الشيء إلا به لا يكون على خلاف ذلك الشيء في نفسه ، ألا ترى أنه يجب تبعاً لوجوب ما لا يتم إلا به ويسقط وجوبه تبعاً لانتفاء وجوب ما لا يتم إلا به ، يبين ذلك ويوضحه أنه لما وجب علينا رد الوديعة وقضاء الدين وجب علينا ما لا يتم إلا به من دخول الذات وإخراج ما به يقع قضاء ورد الوديعة ولما لم يجب علينا أن ينتفع الغير تفضلاً لم يجب علينا ما لا يتم التفضل إلا به ، وقد ثبت أن التكليف تفضل من الله تعالى ، وإنعام غير واجب في حال من الأحوال ، فيجب فيما لا يتم التكليف إلا به أن يكون تفضلاً وإنعاماً وغير واجب في حال من الأحوال » .

قال : « ولهذا يسقط قول من يحكم بواجبات على ذي العزة والجلال نحو التمكين واللطف والبيان وغير ذلك مما يحكم بوجوبه على الرحمن » .

قال : « وهذا الوجه ، وإن كان رداً على أصحاب الأصلح من مشايخنا البغداديين ، فإنه رد على كثير من مشايخنا البصريين » . قال : « وإنما يكون مبطلاً لقول من يقول أنه يجب عليه الصلاح في الدين والدنيا على معنى أنه مختص بمعنى الواجب الحقيقي الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه ، فأما إذا قالوا يجب ذلك من جهة الجود والكرم على معنى أن دواعيه متوفرة إلى إيجاده ولا صارف يصرف عن ذلك فيجب وقوعه منه تعالى ، فإنه لا يكون رداً ولا ناقضاً لذلك ، لأنه إنما ينقض أن يكون في أفعاله تعالى ، معنى الوجوب الحقيقي فقط » .

قلت : وهذا مجرد دعوى بغير دليل كما سبق ذكره .

قال : « فإن قيل : أن ما ذكرتموه الآن يقضي بأنه يجوز تكليف العباد ولا يمكنهم ، لأنه لا يجب عليه التمكين للمكلفين ، وأن يجوز أن لا يبين للمخاطبين ، وأن لا يلطف للمتعبدين ، وأن لا يقبل توبة التائبين ، وأن لا يثبت المطيعين ، وأن لا يعوض المؤلمين ، وكل ذلك قبيح ، والله تعالى ، لا يفعل القبيح .

قلنا : أن ما ذكره المخالف لا يصح ، لأنه متى قضى بأنه تعالى ، قد تفضل بالتكليف

ومكن منه من البلوغ إلى المحل الشريف فقد قضى بأن دواعيه متوفرة إلى البيان للمخاطبين، والتمكين للمكلفين، والثواب للمطيعين، والقبول لتوبة التائبين، واللطف للمتعبدين، وأنه لا صارف يصرفه عن أن يفعل ذلك لأحد من المكلفين، وهو قادر على ذلك وغير ممنوع منه، وسنبين أن من هذا حاله لا بد أن يفعل ما دعاه الداعي إليه، فلا يصح القول، بأنه تعالى، يكلف ولا يفعل ذلك، لأنه بمنزلة قول القائل بأن دواعيه متوفرة إلى الفعل خالصة عن الصوارف، وهو قادر غير ممنوع ولا يفعل، وهذا محال، وليس يجب في كل من توفرت دواعيه إلى الفعل أن يكون ذلك الفعل واجب عليه على معنى أنه يستحق الذم بالإخلال به على ما يأتي بيانه، إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: قد ثبت أنه تعالى، لو أخل بذلك مع التكليف لا يستحق الذم على ذلك الإخلال ولكان ذلك الترك قبيحاً، وقد ثبت أن كل فعل يكون تركه قبيحاً ويستحق على تركه يكون واجباً، ولا شك أنه تعالى، لو لم يمكن المكلفين ولا يعوض المؤلمين ولا يفعل شيئاً [مما][1] لكان تركه قبيحاً ولا يستحق الذم، فثبت أنه واجب.

قلنا: ما تعنون بقولكم: أنه تعالى، يستحق الذم على ذلك؟ فإن أردتم بذلك أنه يستحق الذم على مجرد ترك هذه الأمور، وهو الإخلال بها لا على فعل من الأفعال، فغير مسلم، لأن هذا بناءً منكم على أنها واجبة، فدلوا على وجوبها ليصح القول بأنه يستحق الذم على تركها، ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً. وقد بينا الدلالة على أنها غير واجبة ولا مختصة بوجه الوجوب، فلم يصح ما يقولونه. ثم يقال لهم: أنه تعالى، قد لا يبين الخطاب لغير المكلفين، ولا يمكنهم من الأقدار، والآلات، ولا يلطف لبعض المكلفين، ولا يثبت الصبيان والمجانين، ولا يستحق بذلك الذم من أحد من العقلاء، فلو كانت واجبة لاستحق الذم بتركها على الإطلاق، ومعلوم خلاف ذلك، وإن أردتم بذلك أنه يستحق الذم على فعله للتكليف بما لا يمكن وبما لا يقرب معه باللطف إلى ما كلف، وأن يقبح التكليف من غير ثواب أو من غير قبول التوبة، قيل لكم: [أ][2] وليس يجب إذا قبح الفعل من القادر لترك فعل آخر أن يكون ذلك الفعل الآخر واجباً؟ ألا ترى أن العبث قبيح لتركه للغرض الذي

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

يفعل ذلك لأجله ولا يدل على وجوب ذلك الغرض؟ وكذلك فإن الواحد منا يقبح منه أن يكلف عبده الزنجي (!) العمل بمقتضى ما يخاطب به بالعربية التي لا يفهمها متى لم يفسرها له بالزنجية، وإن كان لا يجب عليه ذلك البيان له، بل لو أخل بذلك البيان لا يستحق الذم على الإخلال، وإنما يستحق الذم على تكليفه للعمل بما لا يفهمه، فالإخلال باللطف والتمكين وغير ذلك مما ذكروه مع التكليف إنما يكشف عن كون الفعل قبيحاً، وليس يجب إذا كشف الإخلال عن قبح فعل آخر أن يكون الفعل الذي أخل به واجباً، كما ذكرناه، في مخاطبة الزنجي بالعربية، فإن الإخلال بالبيان، وإن كشف عن كون الخطاب قبيحاً وعن كون التكليف بالعمل بمقتضاه قبيحاً، فإنه لا يجب أن يكون البيان واجباً. ولهذا لو أخبرنا النبي أن زيداً يدخل الدار، فإن زيداً لو ترك الدخول يكشف عن كون الخبر كذباً، ولا يكون دخول زيد الدار واجباً عليه، كذلك الألم لغير عوض يكون قبيحاً، ولا يدل على وجوب العوض، والذم المستحق ــ مثلاً ــ عنه بترك العوض ليس بذم على الترك وإنما هو ذم على الألم الذي علم أنه ظلم. وهكذا الترك للثواب يمكن أن يقال بأنه إنما يستحق الذم عنده على التكليف الذي هو عنيت، أو ظلم إذا كان إلزاماً لشاق بغير منفعة ولا دفع مضرة. وهكذا في سائرها، فلا يصح معنى الواجب ولا حقيقته[1].

قال: «وقد بينا ذلك مفصلاً في (كتاب الشهاب)، والله الهادي». قال: «اللهم إلا أن يريدوا بكونها[2] واجبة للتوسع[3] والمجاز والتشبيه لها بالواجب من الأفعال حيث شاركتها في أنه يستحق الذم على مجرد الإخلال بها. ألا ترى أن العقلاء يعللون حسن الذم لو لم ترد الوديعة ولا تشكر الأيادي بأنه أخل بذلك الفعل، ويوبخونه على نفس الإخلال، فلولا أن الواجب منفصل عن غيره لما صحت فيه هذه القضية، وقد بينا أنه يمكن أن لا يفعل الله تعالى، الثواب من غير قبح يفعله بأن لا يكلف العباد، وقد بينا أن هذه الأمور لو وجبت لتفرعها على التكليف لأدى ذلك إلى وجوب التكليف، وأن ذلك محال».

---

(١) في الأصل: ولا حقيقة.

(٢) يعني الألطاف السالفة.

(٣) في الأصل: التوسع، ولا يستقيم المعنى بذلك.

قال : « وإذا ثبت ذلك وجب تعظيم الله تعالى ، أن يطلق أنه يجب عليه حقوق العباد ، وهو المنعم والمتفضل عليهم بالهداية والإرشاد بل الأمر على العكس من ذلك فإن حقه تعالى ، ولا واجب على العباد[1] ، ولازم لهم الخضوع له والانقياد ، [وذلك][2] لغامر نعمته وجليل منته ، وصح أنه لا يحل إطلاق ذلك لمن[3] ثبتت حكمته ، وإنما يجوز (ممن لم تثبت حكمته)[4] على ضرب من التقييد نحو القول بأن ذلك واجب في حكمته أو في جوده وكرمه وعظيم منته ، فإن حكمته تعالى ، قد قضت بأنه لا يظلم أحداً من العباد وأنه لا يصح عليه البداء[5] في أفعاله بل تجري [أفعاله][6] على حسب الصلاح والسداد ، فإذا كلف ليثيب فلا بد أن يتم لهم تفضيله تعالى ، بالتكليف بالبيان والتمكين واللطف للمتعبدين ، وغير ذلك مما ذكر عن مشايخنا المتكلمين مادام على عرض الإنعام والتكليف ، فإذا أراد تعالى ، رفع التكليف عن العبد كان له تعالى ، أن يرفعه عنه لكونه تفضلاً ، وللمتفضل أن يتفضل وألا يتفضل ، وجاز أن يرفع ذلك التكليف تارة بترك التمكين ، وحيناً بترك البيان للذين كانوا مخاطبين فيفهم بذلك أنه لا تكليف عليهم من رب العالمين » .

حجة البغداديين على وجوب الأصلح

قال : « وأما حجة المخالفين والجواب عنها ، فاحتجت البغدادية بوجوب الأصلح

(١) الأصح أن يقول : ولا واجب عليه للعباد .

(٢) زيادة ليتسق الكلام .

(٣) في الأصل : إلا ممن .

(٤) هكذا في الأصل ، وكما يبدو أنها مقحمة .

(٥) البداء في اللغة : الظهور ، وهو في مصطلح الاثني عشرية يعني : التغير في علم الله ، على أن محمد رضا المظفر ينفي عن الشيعة الاثني عشرية مثل ذلك ، ويفسر كلام جعفر الصادق حول إمامة اسماعيل ابنه ـــ وذلك هو السبب في نشأة عقيدة البداء « ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل ابني » . بأن ذلك مصداق لقوله تعالى : ﴿ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ﴾ (الرعد : ٣٩) ومعنى ذلك ، كما يقول : « إن الله قد يظهر شيئاً على لسان نبيه أو وليه لمصلحة تقتضي ذلك الإظهار ، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولاً ، مع سبق علمه تعالى بذلك ، كما في قصة اسماعيل لما رأى أبوه ابراهيم أنه يذبحه » . انظر عقائد الإمامية للمؤلف المذكور ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٦) زيادة ليتسق الكلام .

بأن دواعيه تعالى، قد توفرت إلى ذلك لعلمه بكون ذلك حسناً وإحساناً ومنفعة للغير خالصة ولا صارف عن ذلك من قبح ولا مضرة، وهو قادر على إيجاد ذلك وغير ممنوع منه، وكل ما هذه حاله فإنه يجب فعله بدليل أن العقلاء يذمونه على ترك ذلك وينقضونه بالإخلال به ويصفونه بالبخل والشح، فلولا أنه واجب لما صحت فيه هذه القضية. ألا ترى أن من ملك نهراً عظيماً ومنع العطشان من شرب ما يزيل عطشه. فإنه يذم على ذلك، وكذا يذم إذا منع من الاستظلال بظل حائطه أو من النظر في مرآة منصوبة على حائطه لما كان ذلك صلاحاً لغيره وغير قبيح في نفسه ولا مضرة عليه في الانتفاع به».

رد البصريين على البغداديين

قال: «وأجابهم البصريون بأن قالوا: أن توفر الدواعي الخالصة لا يكون وجهاً في وجوب الفعل، ولهذا يكفيه في الاعتذار في الإخلال به أن يقول: لم أفعله لأنه غير واجب. قالوا: وقد تتوفر الدواعي إلى القبيح ويخلص عن الصوارف بأن لا يعلم قبحه ولا يجب عليه فعله.

وأما قولهم بأن العقلاء يذمونه ويصفونه بالبخل، فغير مسلم، لأن ذلك إنما يصح في الواجب، فليدلوا أولاً على وجوبه ليصح القول بأنه يستحق الذم على الإخلال به. قالوا: وما ذكروه من المثال بمنع العطشان ومن يطلب الظل والنظر في المرآة فإنه ليس بنظير مسألتنا، وإنما نظيرها أن يوجبوا على الإنسان أن يحفر نهراً ليشرب منه العطشان، أو يبني حائطاً ليستظل فيه، أو ينصب مرآة لينظر فيها. وهذا يعلم ضرورة أنه غير واجب، وعلى أنا لا نسلم أنه يقبح منه المنع في الأمثلة التي ذكروها، لأنهم إذا كانوا يمرون في ملكه جاز أن يمنعهم من المرور عليه، وإنما لم يقبح منه العطشان في بعض الأحوال، لأن الناس شرع واحد في الشرب من الماء والاستظلال في الأظلة.

وقالت البغدادية: أنه لا يلزمنا ما ذكرتم من وجود ما لا يتناهى إذا وجدنا[1] الأصلح مما يتناهى، لأنه مستحيل في نفسه فلا يجب به.

---

(١) في الأصل: أوجدنا.

وقال البصريون: قولكم هذا هو الذي أدى إلى هذا [القول][1] الفاسد فيجب أن يكون فاسداً. قالوا: لأنه إذا حصل وجه الوجوب فلا يتناهى، وهو خلوص الدواعي، كان واجباً، لأن وجه الوجوب فيما لا يتناهى، وهو خلوص الدواعي، لأن علمه باستحالة ما لا يتناهى يصرفه عن القصد إلى فعله فلا يكون خالص الدواعي بل لا يكون له داع إلى فعله.

وقالت البغدادية: إن ما نوجبه نحن تستحسنونه أنتم وتجوزونه ولا يلزمكم جواز وجود ما لا يتناهى، فكذلك نحن.

وأجاب قاضي القضاة: بأنه لا يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب بأن من جوز وجود الضدين لا يلزمه ما يلزم من أوجب وجودها».

قال العنسي، رحمه الله: «ولقائل أن يقول: لا فرق بين الجواز والوجوب، فإن من يوجب وجود الضدين، إن عني به كل واحد منهما منفرداً عن صاحبه فالجواز يشاركه في أنه غير مستحيل، وإن عني وجوب وجودهما معاً في محل واحد فهو محال. والتجويز كذلك أيضاً محال فلا يفترق الوجوب والجواز في ذلك.

وقالت البغدادية: لا يلزمنا وجوب النافلة، لأن فيها الصارف، وهو العلم بالمشقة.

وقال البصريون: ليس بأن يسقط للمشقة أولى من يجب لما فيها من المنفعة».

قال العنسي رحمه الله: «ولقائل أن يقول: أما إذا كان وَجه الوجوب هو خلوص الداعي عن الصارف لم تجب النافلة، لأن العلم بما فيها من المشقة يصرف عن فعلها». قال: «ولما قال البصريون لهم: إذا كان خلق العالم واجب عليه، لأنه أصلح لم يجب الشكر علينا له على نعمة بالابتداء بالخلق، لأنه لا يجب على ما يجب، كما لا يجب الشكر على قضاء الدين، وإنما يجب الشكر على التفضل والإحسان.

قالت البغدادية: فيلزمكم أن لا يجب الشكر عليكم في الثواب الواجب عليه وأن لا يكون نعمة منه تعالى، لكونه واجباً عليه، وإذا لم يكن نعمة لم يكن التعريض بالتكليف

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

نعمة، لأن التكليف مشاق عظيمة، وإنما يكون نعمة إذا كان الثواب تفضلاً ونعمة، فإن أدى إلى النعمة بعد نعمة، ولهذا عطاء الغير الدراهم لينتفع بها نعمة لما كان يؤدي إلى النعمة».

قال العنسي رحمه الله: «ولقائل أن يقول لشيوخنا البصريين: أن وجوب العقل لا يدل على أنه لا يكون نعمة يستحق بها الشكر، ولهذا يجب على النبي (عليه السلام) تأدية الشرائع ويلزمنا شكره». قال: «ثم يقال لهم: أن القوم إنما أوجبوا الأصلح من جهة الدواعي فجعلوها جهة الوجوب وذلك لا يمنع من حصول وجه الإحسان الذي به يستحق الشكر والتعظيم فلا يلزمهم ما ذكروه. ولما قالت البغدادية بوجوب العقاب لوجوب الوعد به من حيث هو أصلح، قال البصريون: فكان يجب أن يتوعد لأنه أصلح ولا يفعله لأنه أصلح.

فقالت البغدادية: إن ذلك يكون تكذيباً لوعيده، وذلك لا يجوز عليه تعالى.

قال البصريون: مذهبكم هو الذي أدى إلى هذا الفاسد فكان فاسداً».

قال العنسي رحمه الله: «وللبغداديين أن يقولوا ليس في الوعيد جهة قبح فوجب أن يفعل الله، لأنه مختص بوجه الوجوب، وهو خلوص الدواعي وانتفاء الصارف، بخلاف تكذيب الخبر، فإن فيه وجه قبح، فلا يفعله لأنه لم يخلص داعيه عن الصارف إلى فعله.

وقالت البغدادية رداً على البصريين، في إلزامهم لهم أن يجب أن التصدق بما يملكه الإنسان، أن ذلك، وإن كان صلاحاً فإنه مضرة.

فقال البصريون: كونه مضرة لا يمنع من وجوبه، وإلا لم يجب علينا شيء من الواجبات».

قال العنسي رحمه الله: «وللبغداديين أن يقولوا: أنه لم يختص بوجه الوجوب، وهو الدواعي الخالصة عن الصارف، لأن علمه بما عليه من المضرة بالتصديق يصرفه عن فعله».

العنسي : الخلاف في الأصلح خلاف في العبارة

قال العنسي رحمه الله : «ولقائل أن يقول : إن الخلاف في ذلك خلاف في عبارة ، لأن البصريين يسلمون أن من توفرت دواعيه إلى إيجاد فعل من الأفعال وخلصت عن الصوارف أو ترجحت عليه ، وهو قادر وغير ممنوع ، فإنه يجب أن يفعل الفعل وإلا بطلت التفرقة بين القادر والعاجز ، لأنه لا تحصل التفرقة بينهما إلا أن القادر متى توفرت دواعيه إلى الفعل ولم يقابلها من الصوارف ما يمانعها ، فإنه يجب أن يحصل منه الفعل ، والعاجز يتوفر ويخلص عن الصوارف فلا يقع منه الفعل» .

قلت : وهذا عندي غير واضح .

قال العنسي رحمه الله : «وما ذكروه الشيخ أبو محمد الحسن محمد الرصاص[1] بأن هذا إنما يجب في داعي الإحسان[2] دون داعي الحكمة ، ولهذا فإن الواحد منا إذا دعاه داعي الإحسان إلى التصدق بدرهم وكان ذلك الداعي قائماً في التصدق بالدرهم الثاني والثالث فإنه لا يجب التصدق ولا يقع ، فإنه فرق غير صحيح ، وذلك لأنا لا نسلم أن داعي الإحسان إلى التصدق بالدرهم الثاني والثالث قائم على ما كان في الأول ، وعلمه في الأول بأنه لا مضرة في التصدق باثنين وثلاثة وأربعة يصرفه عن فعله ، ولهذا متى كان عالماً بكونه حسناً وإحساناً ولا مضرة عليه في التصدق بالثاني والثالث لسعة ماله بأن يكون مثل ملك قارون ، فإنه يتصدق بالزائد على الدرهم مما لا مضرة فيه متى خطر بباله داعي الإحسان .

تعضيد الشيخ الرصاص لكلام البغداديين في اللطف

قال : وإذا ثبت ما ذكرنا صح ما ذكره البغداديون من وجوبه ؛ بمعنى أنه يستمر وقوعه قول صحيح ، فكأنهم شبهوه بالواجب الذي يستحق على تركه الذم في أن العالم

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) في الأصل داعي الإلحاد .

بوجوبه الذي لا صارف له عنه يفعله لا محالة ، كما أن من له داعي الإحسان يفعله لا محالة ، ولهذا قالوا يجب من جهة الجود .

قال وأصحابنا البصريون يسلمون ذلك ولا يأتونه . ويمكن أن يقال : إن البغداديين قد صرحوا أنه مختص بوجوه الوجوب ، ولهذا قالوا أنه يستحق الذم على تركه ، وأن من ترك الإحسان استنقصه العقلاء. ويمكن أن يقال: أنهم إنما ذكروا ذلك لما طال الكلام فخرجت الإلزامات إلى ما يختص بوجه الوجوب حقيقة فيجري في كلام بعضهم أنه لا يجوز الإخلال به، وأن العقلاء يذمون من أخل به نحو امثلتهم لمانع العطشان ومن يطلب الاستظلال ، لما كان يجب أن لا يمنعه من ذلك لكونه حقاً واجباً له ، فقالوا : لو منعه لاستحق الذم واستنقصه العقلاء» . وقال : «فعلى هذه الطريقة يمكن أن يخرج الخلاف ، والله أعلم» .

انتهى ما ذكره العنسي ، رحمه الله ، في (المحجة) ، وقد طال الكلام مع قلة فائدة ، وإنما ذكرته ليعرف أن أقوالهم في الواجب على الله سبحانه وتعالى ضعيفة[1] .

وإلى هنا انتهى بنا الكلام في القسم الثاني من أقسام الكتاب المبارك ، وهو مسائل العدل .

---

(١) في الأصل: ضعيف .

الفهـــــارس

أسمـاء الكتـب المذكـورة في الكتـاب

١ ـ **الأثمار في فقة الأئمة طهار:**
للإمام المتوكل على الله يحيى شرف الدين.

٢ ـ **الأحكام في الحلال والحرام:**
للإمام الهادي يحيى بن الحسين.

٣ ـ **الأدلة من القرآن على توحيد الله وصفاته:**
للقاسم بن ابراهيم الرسي.

٤ ـ **الأربعين:**
للفخر الرازي.

٥ ـ **الأصول:**
لمحمد بن القاسم بن ابراهيم.

٦ ـ **الأسماء والصفات:**
لأبي على الجبائي.

٧ ـ **أمالي المرشد بالله:**
للمرشد بالله.

٨ ـ **البالغ المدرك:**
للإمام الهادي يحيى بن حسين.

٩ ـ **الباهر:**
لأبي القاسم البستي.

١٠ـ **البساط:**
للناصر الأطروش.

١١ـ **البلغة:**
لمجد الدين الفيروز ابادي.

١٢ـ **التهذيب:**
للحاكم الجشمي.

١٣ـ **التوفيق والتسديد:**
للإمام الحسين بن القاسم العياني.

١٤ـ **التلخيص:**
للخطيب القزويني.

١٥ـ **تفسير آية الكرسي:**
للإمام الهادي يحيى بن الحسين.

١٦ـ **تنقيح الفوائد:**
ليحيى بن حميد.

١٧ــ التمهيد:
للإمام يحيى بن حمزة.
١٨ــ التوراة
١٩ــ التصريح:
لحميدان بن يحيى.
٢٠ــ تنبيه الغافلين:
لحميدان بن يحيى.
٢١ــ تجريد المعتمد:
لمحمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي.
٢٢ــ التصفية:
للإمام يحيى بن حمزة.
٢٣ــ جوابات الهادي:
للإمام الهادي يحيى بن الحسين.
٢٤ــ جواب الملحد:
للقاسم بن ابراهيم الرسي.
٢٥ــ الدامغ للأوهام:
للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى.
٢٦ــ دعائم الإيمان:
٢٧ــ الدرة اليتيمة:
لمحمد بن القاسم بن ابراهيم الرسي.
٢٨ــ الدليل الكبير:
للقاسم بن ابراهيم الرسي.
٢٩ــ الديانة:
للإمام الهادي يحيى بن الحسين.
٣٠ــ الدلائل:
للجاحظ.
٣١ــ رياض لافهام:
للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى.
٣٢ــ الرسالة الناصحة:
للإمام المنصور عبد الله بن حمزة.
٣٣ــ الرسالة المنقذة من العطب:
لعبد الله بن زيد العنسي.
٣٤ــ الرسالة المنهجة في الرد على الفرقة الضالة:
لعبد الله بن زيد العنسي.
٣٥ــ السفينة:
للحاكم الجشمي.
٣٦ــ سياسة المريدين:
للمؤيد بالله الهاروني.
٣٧ــ الشامل:
للإمام يحيى بن حمزة.
٣٨ــ الشافي:
للإمام المنصور عبد الله بن حمزة.
٣٩ــ شرح عيون المسائل:
للحاكم الجشمي.
٤٠ــ شرح الأصول:
لمانكديم ششنديو.
٤١ــ الشرح والبيان:
للإمام المرتضى محمد بن الهادي.
٤٢ــ شرح دامغ الأوهام:
للإمام المهدي أحمد بن يحيى.
٤٣ــ شرح القلائد:
لعبد الله بن محمد النجري.
٤٤ــ شرح خطبة الأثمار:
للإمام المتوكل شرف الدين.
٤٥ــ شرح دعائم الإيمان:
لمحمد بن القاسم بن ابراهيم.
٤٦ــ شرح الأبيات الفخرية:
لمحمد بن يحيى بن الحسين القاسمي.
٤٧ــ الشرح والبيان:
للإمام المرتضى محمد بن الهادي.
٤٨ــ شمس الأخبار:
لابن الوليد القرشي.
٤٩ــ الشهاب:
لعبد الله بن زيد العنسي.
٥٠ــ صفة العرش والكرسي:
للقاسم بن ابراهيم الرسي.
٥١ــ الصراط المستقيم: ؟

٥٢ـ الصحائف الإلٓهية:

لأبي البقاء السمرقندي.

٥٣ـ الضياء:

لمحمد بن نشودن بن سعيد الحميري.

٥٤ـ العرش والكرسي:

للإمام الهادي يحيى بن الحسين.

٥٥ـ الغايات:

للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى.

٥٦ـ الفصول اللؤلؤية:

لابراهيم بن محمد، صارم الدين.

٥٧ـ القسطاس شرح المعيار:

للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى.

٥٨ـ قواعد آل البيت:

لمحمد بن الحسن الديلمي.

٥٩ـ الكامل المنير:

للقاسم بن ابراهيم الرسي.

٦٠ـ مذاكرة السراج الوهاج:

لعبد الله بن زيد العنسي.

٦١ـ المعراج:

للإمام عز الدين بن الحسين.

٦٢ـ المحجة البيضاء:

لعبد الله بن زيد العنسي.

٦٣ـ المنهاج:

للقرشي يحيى بن الحسن.

٦٤ـ المحصول:

للرازي الفخر.

٦٥ـ منهج الحكمة:

للإمام الحسين بن القاسم بن العاني.

٦٦ـ المسترشد:

للقاسم بن ابراهيم الرسي.

٦٧ـ المسترشد:

للإمام الهادي يحيى بن الحسين.

٦٨ـ مسألة الملحد:

للقاسم بن ابراهيم الرسي.

٦٩ـ المقالات:

لأبي القاسم البلخي.

٧٠ـ منية السؤل:

لابن الحاجب.

٧١ـ المطول:

سعد الدين التفتازاني.

٧٢ـ المفتاح «مفتاح العلوم»:

لأبي يعقوب السكاكي.

كشف بالمصادر والمراجع في تحقيق شرح الأساس

أولاً المخطوطة:

١ ـ ابراهيم بن القاسم، صارم الدين:
نسمات الأسحار في رواة الفقه والآثار
مخطوط بدار الكتب المصرية
رقم «٨٦١٥»

٢ ـ اسحاق بن محمد العبدي الصعدي:
الاحتراس من نار لنبراس
مخطوط بالجامع الكبير المكتبة الغربية صنعاء

٣ ـ أحمد بن عبد الله الوزير:
تاريخ آل الوزير
مخطوط بدار الكتب
رقم ٢٠٢٤ مكروفلم

٤ ــ أحمد بن سليمان، الإمام:

حقائق المعرفة

مخطوط بدار الكتب المصرية

رقم ٣٠٥٤٦ مكروفلم

٥ ــ أحمد بن صالح بن أبي الرجال:

مطلع البروز مجمع البحور

مخطوط بدار الكتب المصرية

٦ ــ عبد الوهاب بن أبي عبد الله الكنجوي:

النبراس لكشف الالتباس الواقع في الأساس

مخطوط بدار الكتب المصرية

رقم ٢١٠ علم كلام

٧ ــ حميدان بن يحيى:

مجموع حميدان

مخطوط بمكتبة محمد محمد مطهر بصنعاء

٨ ــ حميد المحلى:

الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية

مخطوط بمكتبة يوسف المؤيد بصنعاء

٩ ــ عبد الله بن محمد النجري:

شرح القلائد

مخطوط بمكتبة محمد المنصور بصنعاء

١٠ ــ عبد الله بن أحمد بامخرمه:

قلادة النحر في وفيات أعيان العصر

مخطوط بدار الكتب المصرية

رقم ٦١٧ تاريخ

١١ ــ المحسن بن كرامة الجشمي:

شرح عيون المسائل

مخطوط بالجامع الكبير المكتبة الغربية صنعاء

١٢ ــ مسلم بن محمد اللحجي:
تاريخ مسلم اللحجي
مخطوط الجزء الرابع بالمكتبة الأهلية بباريس

١٣ ــ يحيى بن الحسن القرشفي:
منهاج التحقيق ومحاسن التلفيق
مخطوط بدار الكتب المصرية
رقم ٢٨٧٩١ ب

١٤ ــ يحيى بن حمزة، الإمام:
الشامل في أصول الدين
مخطوط بدار الكتب المصرية
رقم ٢٩٠٥٣ ب

١٥ ــ يحيى بن الحسين القاسم:
طبقات الزيدية الصغرى
مخطوط بمكتبة جامعة صنعاء

ثانياً المطبوعات:

ــ ابن حجر، محمد بن محمد:
تهذيب التهذيب
الطبعة الأولى الدكن ١٣٢٥ هـ

ــ ابن كثير:
البداية والنهاية
مطبعة السعادة دون تاريخ

ــ ابن الأمير وعصره:
قاسم غالب وآخرون
القاهرة دون تاريخ

ــ ابن عبد البر:
الاستيعاب في معرفة الأصحاب
الطبعة الأولى الدكن ١٣١٨ هـ

ـ ابن الوزير محمد بن عبد الله:
الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم
ـ ابن قتيبة، محمد بن مسلم:
ـ الشعر والشعراء
تحقيق أحمد محمود شاكر
دار المعارف ١٩٨٢
ـ اختلاف اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة:
تحقيق محمد زاهد الكوثري
مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ
ـ ابن الأثير، علي بن محمد:
الكامل في التاريخ دار صادر بيروت ١٩٦٥
ـ ابن خلكان:
ـ وفيات الأعيان
تحقيق الدكتور إحسان عباس
دار صادر بيروت ١٩٧٢ م
ـ ابن ماجة:
ـ سنن ابن ماجة
طبع عيسى الحلبي دون تاريخ
ـ ابن هشام:
ـ سيرة ابن هشام
نشر المكتبات الأزهرية دون تاريخ
ـ أبو الحسين البصري:
المعتمد في أصول الفقه
المعهد الفرنسي دمشق ١٩٦٤
ـ ابن أبي الحديد، هبة الله:
شرح نهج البلاغة
المطبعة اليمنية
١٣٢٦ القاهرة

ـ ابـن سـينـا ، الشـفـا :
تحقيـق د. ابراهيـم مدكـور
المطابع الأميرية ١٩٦٠ القاهرة

ـ د. أحمـد مطلـوب :
فنـون بلاغيـة ، دار البحـوث العلمية
الكـويـت ١٩٧٥ م

ـ ابـن منظـور :
ـ لسـان العـرب
دار المعـارف دون تاريخ

ـ أبـو الفتـوح الأصـفهانـي :
مقـاتـل الطـالبيـن
طبعـة الحلبـي ١٣٦٥ هـ

ـ أبـي العتـاهيـة :
ـ ديـوان أبـي العتـاهيـة
مطبعة جامعة دمشـق دون تاريخ

ـ الايجـي ، عضـد الملة عبد الرحمن بن علي :
ـ المواقف في علـم الكـلام
تحقيق ابراهيم الدسوقي وأحمد محمد الحنبولي
مطبعة العلوم القاهرة دون تاريخ

ـ ابـن الهمـام ، كمـال الـديـن محمـد :
المسايرة في العقائد المنجيـة في الآخرة
مطبعـة السعادة ١٣٤٧ هـ القاهـرة

ـ امـرؤ القيـس :
ديـوان امرؤ القيـس

ـ د. أحمـد محمـود صبحـي :
ـ الزيـديـة ، منشـأة المعـارف
الاسـكندرية ١٩٨٠

ــ نظرية الإمامة لدى الاثني عشرية
دار المعارف ١٩٦٩ القاهرة

ــ أحمد حسين شرف الدين:
تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن
مطبعة الكيلاني ١٩٦٨ القاهرة

ــ اسماعيل الميرعلي:
القرامطة
دار مكتب الهلال
بيروت ١٩٨٣

ــ الاسفرايني، أبو المظفر عماد الدين:
ــ التبصير في الدين
مطبعة الأنوار ١٩٤٠ القاهرة

ــ الأشعري، أبو الحسن علي بن أبي البشر:
ــ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميدي
مكتبة النهضة ١٩٦٩ القاهرة

ــ الأنباري، أبو البركات:
ــ نزهة الألباء في طبقات الأدباء
تحقيق د. ابراهيم السامرائي
مكتبة الأندلس بغداد ١٩٧٠

ــ بروكلمان، كارل:
ــ تاريخ الأدب العربي
تحقيق مجموعة من العلماء
دار المعارف

ــ البخاري:
ــ صحيح البخاري
مطبعة دار الشعب دون تاريخ

ـ التفتـــازانـي، سـعد الـديـن:
ـ شـرح العقـائـد النسفية

ـ التــرمــذي:
سـنن التـرمـذي

ـ ثعلــب، أبـو العبـاس أحمـد بن يحيــى:
ـ مجـالـس ثعلـــب
تحقيق عبد السلام هارون
دار المعارف القاهرة ١٩٤٨

ـ جــلال الـديـن الســيوطي:
ـ تـــاريـــخ الخلفـــــاء
دار الفكر بيروت ١٩٧٤
الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير
طبـع الحلبي ١٣٥٠ هـ
نظـم العقيـــان فـي أعيـــان الأعيـــان
تحقيـق فليـب حـتى
المطبعة السورية الأمريكية نيويورك ١٩٢٧
همـــع الهـــوامـــع
مكتبــة الخانجي دون تاريخ

ـ د. حســن ابــراهيـــم حســـن:
تاريخ الدولة الفاطميــة
مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة ١٩٨١
تـاريـخ الإســـــلام
السياسي والديني والثقافي والاجتماعي
مكتبة النهضة المصرية العاشرة ١٩٨٢ م

ـ الحمـــادي اليمـــانـي:
كشــف أسـرار البـاطنيــة
تحقيــق محمـد زاهـر الكـوثـري
مطبعة الأنـوار ١٩٣٩ القاهرة

ــ د. حسام الألوسي:
حوار بين الفلاسفة والمتكلمين
المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠

ــ الخياط، أبو الحسين:
الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد
تحقيق د. نيبر لجنة التأليف والنشر ١٩٢٥ القاهرة

ــ الذهبي، محمد بن أحمد:
ــ سير أعلام النبلاء
مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة بيروت ١٩٨٥
ــ تذكرة الحفاظ
دائرة المعارف النظامية الدكن الهند ١٣٣٣ هـ
ــ ميزان الاعتدال في نقد الرجال
تحقيق علي محمد البجتاوي
دار المعارف بيروت ١٩٦٣ م

ــ الرازي، الفخر:
ــ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين
المكتبات الأزهرية دون تاريخ
ــ معالم أصول الدين
تحقيق رؤوف سعد
المكتبات الأزهرية دون تاريخ
الوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات
مكتبة صبيح ١٣٢٣

ــ زبارة، محمد بن محمد:
أئمة اليمن
مطبعة النصر تعز دون تاريخ

ــ الزركلي خير الدين:
الاعلام
دمشق دون تاريخ

ـ الزمخشري، جار الله:
الكشاف
دار الفكر بيروت دون تاريخ

ـ الزبيدي، المرتضى:
طبقات النحويين

ـ الزوزني:
شرح المعلقات العشر

ـ زهير بن أبي سلمى:
ديوان زهير الطبعة الأولى
مطبعة الاستقامة ١٣٢٣ هـ القاهرة

ـ زيد عنان:
تاريخ اليمن القديم
المكتبة السلفية القاهرة

ـ السبكي، عبد الوهاب بن علي:
طبقات الشافعية
تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو
عيسى الحلبي الطبعة الأولى ١٩٦٤

ـ د. سيد مصطفى سالم:
ـ الفتح العثماني الأول لليمن، القاهرة ١٩٧٨

ـ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن:
المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة
نشر دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٩

ـ الشوكاني، محمد بن علي:
البدر الطالع بمحاسن من جاء من بعد القرن السابع
مطبعة السعادة القاهرة دون تاريخ

ـ الشهرستاني، عبد الكريم:
الملل والنحل هامش الفصل لابن حزام
مكتبة صبيح دون تاريخ

ـ الصفدي، صلاح الدين بن ايك:
نكت الهيمان في نكت العميان
المطبعة الجمالية القاهرة ١٩١١

ـ صالح بن مهدي المقبلي:
العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ
الطبعة الأولى مكتبة مجاهد القاهرة ١٣٢٨ هـ

ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني:
المغني في أبواب التوحيد والعدل
وزارة الثقافة والإرشاد القومي القاهرة ١٩٦٠
طبقات المعتزلة وفضل الاعتزال
تحقيق فؤاد سيد
تونس
شرح الأصول الخمسة
تحقيق د. عبد الكريم عثمان
مكتبة وهبة ١٩٦٥ القاهرة

ـ د. عبد الرحمن بدوي:
ـ تاريخ الإلحاد في الإسلام
القاهرة دون تاريخ
ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
نشر وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٧٥

ـ العباسي:
ـ معاهد التنصيص، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد
مطبعة السعادة ١٩٤٧ القاهرة

ـ العرشي، القاضي حسين:
ـ بلوغ المرام في مسك الختام
تحقيق الأب انستاس الكرملي ٩٥٠ القاهرة

ـ عبد القاهر البغدادي:
ـ الفرق بين الفرق
دار الآفاق الجديدة ١٩٧٧ بيروت
ـ أصول الدين
دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٠

ـ عبد القادر البغدادي:
خزانة الأدب ولباب لسان العرب على شواهد الكافية
دار صادر بيروت دون تاريخ

ـ العجلوني، اسماعيل بن محمد:
كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث
على ألسنة الناس
الطبعة الثالثة دار إحياء التراث العربي بيروت ١٣٥١ هـ

ـ عبد الله محمد الحبشي:
مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن
مركز الدراسات والبحوث اليمني صنعاء

ـ الغزالي، محمد بن محمد:
ـ إحياء علوم الدين
الاقتصاد في الاعتقاد
مكتبة صبيح دون تاريخ

ـ المستصفى من علم الأصول:
دار العلوم الحديثة بيروت دون تاريخ

ـ القاسم بن محمد:
الأساس
تحقيق البير نادر
دار الطليعة بيروت ١٩٨٠

ـ كراتشكوفسكي :
تاريخ الأدب العربي الجغرافي
نشر الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية

ـ مالك بن أنس :
موطا مالك
دار الشعب دون تاريخ

ـ المتنبي :
ديوان المتنبي
المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت دون تاريخ

ـ محمد بن حسين الأهدل :
ـ الدر المكنون
مطبعة زهران القاهرة ١٩٣٢

ـ د. مصطفى محمد حلمي :
منهج علماء الحديث والسنه من أصول الدين
دار الدعوة الاسكندرية ١٩٨٢

ـ المقدسي، كمال الدين :
المسامرة في شرح المسايرة
مطبعة السعادة ١٣٤٧ القاهرة

ـ المرتضى، أبو القاسم علي بن طاهر :
أمالي المرتضى
مطبعة السعادة دون تاريخ

ـ المظفر، محمدر رضا :
عقائد الإمامية
مطبوعات النجاح دون تاريخ

ـ د. النشار، علي سامي :
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
دار المعارف ١٩٧٧ القاهرة

ـــ د. نـــزار عبـد اللطيــف:
أهل اليمن في صدر الإســــلام
المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت دون تاريخ

ـــ نشـــوان بـــن سعيـد الحميــري:
خــلاصــة السيــرة الجــامعــة
تحقيق علي بن اسماعيل المؤيد
واسماعيل بن أحمد الجرافي
دار العودة بيروت ١٩٧٨

ـــ الهمــداني، الحســـن بـن أحمــد:
صفـة جزيـرة العـــرب
تحقيق محمد بن علي الأكـوع
مركز الدراسات والبحوث اليمني ١٩٨٣ صنعاء

ـــ الهمــداني، حســين فيـــض الله:
الصليحون والحركة الفاطمية في اليمن
دار المختار دمشق دون تاريخ

ـــ الهــادي، يحيـى بـــن الحســـين:
رســائل العـدل والتــوحيـد
تحقيـق د. محمد عمارة
دار الهلال ١٩٧١ القاهرة

ـــ يحيــى بـــن الحســين بـــن القــاســم:
غاية الأماني في أخبار القطـر اليمـاني
تحقيق د. سعيد عبد الفتاح عاشور
دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٨

الفهرس

كتاب العدل : ٧

الفصل الأول :

في حقيقة الحسن من أفعال العباد ١١

تعريف القبيح .... ١٢ ـ ١٥

الجمهور : الأصل في الأشياء الإباحة .... ١٥ ـ ١٧

الاخشيدية : إنما يقبح الفعل للإرادة .... ١٧ ـ ١٩

الأشعرية : الحسن هو ما حسنه الشرع .... ١٩ ـ ٢١

قبح القبيح الشرعي كالعقلي .... ٢١ ـ ٢٥

المعتزلة : وجه القبح الشرعي هو كونه مفسدة في التكليف العقلي .... ٢٥ ـ ٢٦

الفصل الثاني :

في حكم أفعال العباد .... ٢٧ ـ ٢٨

أول القائلين بالجبر في الإسلام .... ٢٨ ـ ٣٠

الكسب .... ٣٠ ـ ٣٢

مناظرة أبي العتاهية لثمامة بن الأشرس .... ٣٢ ـ ٣٣

الجاحظ لا فعل للعبد إلّا الإرادة .... ٣٣ ـ ٣٤

الرد على المعتزلة في المتعد .... ٣٤ ـ ٣٧

المتولد من الأفعال .... ٣٧ ـ ٣٩

استحالة الفعل دون داعي .... ٣٩ ـ ٤٠

الفصل الثالث :

في أفعال الله .... ٤١ ـ ٤٣

أبو علي : لا متولد من أفعال الله .... ٤٣ ـ ٤٤

الفصل الرابع :

في أحكام قدرة العبد .... ٤٥ ـ ٤٦

القدرة متقدمة على الفعل ٤٦
أقوال في الاستطاعة .... ٤٧ ـ ٤٩
علم الله للمعصية سابق لها ولكنه غير سائق إليها .... ٤٩ ـ ٥١
قدرة العباد باقية عند أبي هاشم .... ٥١ ـ ٥٢
المقدور بين قادرين .... ٥٢ ـ ٥٧
الفصل الخامس:
في الإرادة .... ٥٨ ـ ٥٩
تقسيم الهادي للإرادة .... ٥٩ ـ ٦٠
تقسيم أحمد بن سليمان للإرادة .... ٦٠ ـ ٦٢
تقسيم الإمام يحيى للإرادة .... ٦٢ ـ ٦٣
العلم والإدراك .... ٦٣ ـ ٦٥
الفصل السادس:
ووصف الله بأنه مريد .... ٦٦ ـ ٦٨
مذهب النظام في الإرادة .... ٦٨ ـ ٧٠
الإرادة عند الأشعرية .... ٧٠ ـ ٧١
إرادة الله حادثة لا في محل .... ٧١ - ٧٦
الاستطاعة قبل تقدم الفعل .... ٧٦ ـ ٧٧
المشيئة في الإرادة .... ٧٧ ـ ٧٨
الفصل السابع:
في وصف الله بالرضا والمحبة .... ٧٩ ـ ٨٠
الفصل الثامن:
في تعلق الإرادة بالكائنات .... ٨١ ـ ٨٣
المعتزلة: الله لا يريد المعاصي .... ٨٣ ـ ٨٩
الرد على الرازي .... ٨٩ ـ ٩٠
صفة الكلام .... ٩٠ ـ ٩١
تعريف المعتزلة للكلام .... ٩١ ـ
صفة الكلام عند الأشعرية .... ٩١ ـ ٩٣
الدليل على أن المتكلم فاعل الكلام .... ٩٣ ـ ٩٥
ملخص كلام الرازي في إثبات صفة الكلام .... ٩٥ ـ ١٠٠
الدلالة على حدوث الكلام في حق الله .... ١٠٠ ـ ١٠٣

بعض البغدادية : لا يجوز وصف كلام الله بأنه مخلوق .... ١٠٤ ـ ١٠٧
تعريف الصوت .... ١٠٧ ـ ١٠٨
رأي المطرفية في قراءة القرآن .... ١٠٨ ـ ١٠٩

الفصل التاسع :
في بيان معاني كلمات من المتشابه ١١٠
معنى الهدى .... ١١١ ـ ١١٣
تقسيم الهادي للهدى .... ١١٣ ـ ١١٥
معاني الضلال .... ١١٥ ـ ١١٨
معاني الإغواء .... ١١٨ ـ ١١٩
العدلية : لا يجوء أن يقال الله يغوي .... ١١٩ ـ ١٢١
فتن المكلفين بمعنى اختبرهم .... ١٢١ ـ ١٢٤
معاني الطبع والختم .... ١٢٤ ـ ١٢٦
معاني الغشاوة والوقر والحجاب .... ١٢٧ ـ ١٢٩
التزيين في اللغة .... ١٢٩ ـ ١٣٠
معاني القضاء .... ١٣٠ ـ ١٣٢
معاني القدر .... ١٣٢ ـ ١٣٤
معاني قدر .... ١٣٤ ـ ١٣٦
القدرية مجوس هذه الأمة .... ١٣٦ ـ ١٤٠
اختلاف علماء البصرة في القضاء والقدر ١٤١

الفصل العاشر :
في الدلالة على أن الله عدل حكيم .... ١٤٢ ـ ١٤٥
الحكمة في الأفعال .... ١٤٥ ـ ١٤٩
الحكمة من خلق إبليس .... ١٤٩ ـ ١٥١
رأي الهادي والأطروش في الجن .... ١٥١ ـ ١٥٥
معاني الخناس والوسواس .... ١٥٥ ـ ١٥٨
معاني الهدى والضلال .... ١٥٨ ـ ١٦١
آيات التزين والإغفال .... ١٦١ ـ ١٦٣
آيات نفي الهداية ١٦٣

الفصل الحادي عشر :
بيان وجه الحكمة في خلق المكلفين .... ١٦٤ ــ ١٦٦
الحكمة من خلق غير المكلف .... ١٦٦ ــ ١٧٣
الفصل الثاني عشر :
في الآلام .... ١٧٤ ــ ١٧٥
رأي المطرفية في الألم .... ١٧٥ ــ ١٨١
وجه الحكمة في الآلام .... ١٨١ ــ ١٨٢
أبو علي وأصحاب اللطف :
تحسن الآلام للعوض .... ١٨٢ ــ ١٨٤
معتزلة البصرة : لا يحسن الألم من الله إلّا مع الإعتبار .... ١٨٤ ــ ١٩٠
إيلام أهل الكبائر : تعجيل عقوبة .... ١٩٠ ــ ١٩٢
رواية المهدي عن المعتزلة في العقوبة في الآلام .... ١٩٢ ــ ١٩٣
الفصل الثالث عشر :
في الآلام التي يقبح فعلها .... ١٩٤ ــ ١٩٦
الألم النازل بصاحب الكبيرة .... ١٩٦ ــ ١٩٨
الهادي وابن الحنفية .... ١٩٨ ــ ٢٠٠
جمهور المعتزلة : لا يجوز الإنصاف إلّا من العوض .... ٢٠٠ ــ ٢٠٢
الفصل الرابع عشر :
في أحكام العوض .... ٢٠٣ ــ ٢٠٥
رأي العياني في آلام البهائم .... ٢٠٥ ــ ٢٠٧
الفصل الخامس عشر :
في ذكر الآجال وحقيقتها ٢٠٨
المعتزلة وبعض الزيدية لا يقطعون بالأجل الثاني .... ٢٠٩ ــ ٢١٥
رأي المطرفية في الآجال .... ٢١٥ ــ ٢١٧
رأي محمد بن القاسم الرسي في الأجل .... ٢١٧ ــ ٢٢٠
الرد على المطرفية .... ٢٢٠ ــ ٢٢٥
الفصل السادس عشر :
في ذكر الروح .... ٢٢٦ ــ ٢٣١
تعريف الروح .... ٢٣١ ــ ٢٣٢

الفصل السابع عشر :
في ذكر فناء العالم .... ٢٣٣ ـ ٢٣٥
رد الجاحظ على القائلين بفناء العالم .... ٢٣٥ ـ ٢٣٨
الاختلاف في المؤثر في إعدام العالم .... ٢٣٨ ـ ٢٤٩
الفصل الثامن عشر :
في ذكر الرزق .... ٢٥٠ ـ ٢٥٣
أقوال الباطنية في تأويل حديث الرسول .... ٢٥٣ ـ ٢٥٤
رأي المطرفية في ملكية العاصي .... ٢٥٤ ـ ٢٥٥
العدلية : يطلق الرازق مجاز على الإنسان .... ٢٥٥ ـ
الفصل التاسع عشر :
في التكسب .... ٢٥٦ ـ ٢٥٨
الرد على الصوفية في إباحة الأموال .... ٢٥٨ ـ ٢٥٩
الفصل العشرون :
في الأسعار .... ٢٦٠ ـ ٢٦١
الفصل الواحد والعشرين :
في حقيقة التكليف ووجه حسنه .... ٢٦٢ ـ ٢٦٣
شروط التكليف والمكلف .... ٢٦٣ ـ ٢٦٤
وجود إبليس زيادة في التكليف .... ٢٦٤ ـ ٢٦٥
تكليف ما لا يطاق .... ٢٦٥ ـ ٢٦٧
عدم تكليف أبي جهل .... ٢٦٧ ـ ٢٦٨
الفصل الثاني والعشرين :
في الالطاف .... ٢٦٩ ـ ٢٧١
حقيقة الخذلان .... ٢٧١ ـ ٢٧٢
حقيقة العصمة .... ٢٧٢ ـ ٢٧٣
الفصل الثالث والعشرين :
في أحكام اللطف .... ٢٧٤ ـ ٢٧٦
اتفاق المعتزلة والزيدية على القول بوجوب اللطف .... ٢٧٦ ـ ٢٧٩
لفظ الوجوب على الله مبتدع .... ٢٧٩ ـ ٢٨٣
مذهب بشر المعتمر في اللطف .... ٢٨٣ ـ ٢٨٤
مذهب جعفر بن حرب في اللطف .... ٢٨٤ ـ ٢٨٩

حجة القائلين بوجوب اللطف .... ٢٨٩ ـ ٢٩٠
الرد على رأي بشر .... ٢٩٠ ـ ٢٩٣
أفعال العباد عقلية وشرعية .... ٢٩٣ ـ ٢٩٥
الأصلح غير واجب على الله .... ٢٩٥ ـ ٢٩٨
أقوى ما يحتج به في نفي الوجوب على الله .... ٢٩٨ ـ ٣٠٣
حجة البغداديين على وجوب الأصلح .... ٣٠٣ ـ ٣٠٤
رد البصريين على البغداديين .... ٣٠٤ ـ ٣٠٦
العنسي: الخلاف في الأصلح خلاف في العبارة .... ٣٠٧ ـ
موافقة الرصاص للبغداديين ٣٠٧

الفهارس:

أسماء الكتب المذكورة في الكتاب .... ٣٠٩ ـ ٣١١
كشف بالمصادر والمراجع
في تحقيق «شرح الأساس» .... ٣١٣ ـ ٣٢٥